القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد

(منتهى الدراية فى توضيح الكفاية)

سید محمد جعفر مروج جزائری

۸

بسم الله الرحمن الرحیم

القواعد الفقهيهٔ و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدرايهٔ)

کاتب:

محمد جعفر مروج جزائری

نشرت فی الطباعهٔ:

دارالکتاب

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (منتهی الدرایة) المجلد ۸

اشارة

نام کتاب: القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید(منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة)

موضوع: قواعد فقهی و فقه استدلالی

نویسنده: جزائری، سید محمد جعفر مروج

تاریخ وفات مؤلف: ۱۴۱۹ ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۳

ناشر: مؤسسة دار الکتاب

تاریخ نشر: ۱۴۱۵ ه ق

نوبت چاپ: سوم

مکان چاپ: قم- ایران

ملاحظات: قواعد فقهی در ج ۵ و ج ۶ و بحث اجتهاد و تقلید در ج ۸

[الجزء الثامن]

و أمّا الخاتمة (۱) فهی فیما یتعلّق بالاجتهاد و التقلید

الاجتهاد و التقلید

(۱) معطوف علی قوله فی أوّل الکتاب: «أما المقدّمة» فإنّه «قده» رتّب کتابه علی مقدمة و مقاصد ثمانیة و خاتمة، و هی الباحثة عن أحکام الاجتهاد و التقلید. و لم یجعل المصنف البحث عما یتعلّق بالاجتهاد و التقلید من مسائل علم الأصول، لما تقدم منه فی أوّل الکتاب من تعریف هذا العلم بقوله: «صناعة یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام، أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل ..». و من المعلوم خروج أحکام الاجتهاد و التقلید عن مقاصد الفن، لعدم کون البحث فیها بحثا عن الکبریات الواقعة فی طریق الاستنباط کمسألة حجیة الخبر و الظواهر، و لا- عن الوظائف المقرّرة للشاک کالبراءة و الاستصحاب، و إنّما هی أحکام فقهیة کحرمة رجوعه إلی مجتهد آخر، و جواز تقلید العامی له، و نفوذ قضائه فی المرافعات، و ولایته علی القصّر، و نحوها، و هی ممّا لا تطلب إلّا من الفقه الشریف کسائر الأحکام الفرعیة.

إلّا أن الوجه فی التعرّض لأحکام الاجتهاد و التقلید هنا- بعد الفراغ من مقاصد علم الأصول- هو: شدّة المناسبة بین الأمرین، و ذلک لأنّ الباحث عن علم الأصول إذا أتقن جمیع قواعد هذا العلم و مسائله حصلت له ملکة یقتدر بها علی استنباط الأحکام الفرعیة، بإرجاع الفروع إلی القواعد التی نقّحها فی علم الأصول، و تعیین مجاری الأصول العملیة، و حیث إنّ المجتهد موضوع للأحکام المشار إلیها آنفا کان المناسب التعرّض لهذه

القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (منتهی الدرایة)، ج۸، ص: ۳۶۰

....

الأحكام بعد دراسة هذا العلم و صيرورته عارفا بالأدلة و أحوالها، لما تقدم من أنّ القدرة على الاستنباط ثمرة للعلم بالمسائل الأصولية، و من المعلوم عدم كون البحث عن الثمرة أجنبيّا عن البحث عن المقاصد المنتجة لها.

و بما ذكرناه ظهر متانة ما صنعه المصنف من جعل بحث الاجتهاد خاتمة الكتاب، و عدم جعله من المقاصد، و عدم إهماله كلّيّة. نعم البحث عن التقليد و أحكامه ليس ثمرة لعلم الأصول، فالبحث فيها استطرادى بتبع البحث عن الاجتهاد، لترتب التقليد عليه.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۳۶۱

فصل (۱) الاجتهاد لغة (۲) تحمّل المشقة،

تعريف الاجتهاد

(۱) تعرض المصنف «قده» لأحكام الاجتهاد فى ضمن فصول، و حيث إنّ كلّا من الاجتهاد و المجتهد موضوع لآثار عديدة عقد هذا الفصل لتعريف الاجتهاد حتى يظهر حدود موضوع تلك الأحكام و الآثار.

(۲) الاجتهاد مأخوذ من الجهد، و هو بذل الوسع و المجهود فى طلب الأمر، قال فى اللسان: «الجهد و الجهد الطاقة .. و قيل: الجهد المشقة، و الجهد الطاقة .. قال ابن الأثير: قد تكرر لفظ الجهد و الجهد فى الحديث، و هو بالفتح المشقة، و قيل: المبالغة و الغاية و بالضّم الوسع و الطاقة. و قيل: هما لغتان فى الوسع و الطاقة، فأمّا فى المشقة و الغاية فالفتح لا غير .. إلى أن قال: و الاجتهاد و التجاهد: بذل الوسع و المجهود. و فى حديث معاذ: اجتهد رأى الاجتهاد: بذل الوسع فى طلب الأمر، و هو افتعال من الجهد الطاقة ..» «۱»

و على هذا فما فى المتن من كون الاجتهاد- لغة- بمعنى تحمل المشقة مبنىّ على أحد أمرين، إمّا كون «الجهد» بالفتح و الضم بمعنى واحد، و إمّا اشتقاق هذه الكلمة من «الجهد» بالفتح إلى هو بمعنى المشقة. و إلّا فبناء على سائر ما قيل فى معنى الكلمة لا يكون الاجتهاد بمعنى تحمل المشقة.

(۱) لسان العرب، ۳- ۱۳۳، ۱۳۵

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۳۶۲

....

و على كلّ فالظاهر اعتبار كون الاجتهاد تحمّلا للمشقة، أو بذلا للوسع فى عمل فيه ثقل و صعوبة كحمل حجر ثقيل، فلا يقال: «اجتهد فى حمل ورقة أو نواة».

(۱) ينبغى التنبيه على نكتة قبل توضيح المتن، و هى: أنّ الموضوع للآثار الشرعية فى الأدلة- كجواز الإفتاء و نفوذ القضاء و نحوهما- ليس هو عنوان «المجتهد» بل عنوان «العالم و الفقيه و العارف بالأحكام» و نحوها، و كان المناسب حينئذ تعريف «الفقاهة» و نحوها باعتبار ترتب الأحكام عليها دون عنوان «الاجتهاد».

لكن المقصود من الجميع واحد، و هو استخراج الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية.

و الوجه فى العدول عن تلك العناوين إلى عنوان «الاجتهاد و المجتهد» أحد أمرين:

الأوّل: أن معرفة الأحكام الشرعية متوقفة أوّلا على وجود ملكة يقتدر بها على الاستنباط و ردّ الفروع إلى الأصول، و ثانيا على إعمال

هـذه القـدرة بالنظر فى أدلّـة الفقه، و كلمـة «الاجتهاد» تـدل على هـذين الأمرين. و بيانه: أنّ أجمع رواية دلّت على اعتبار الاجتهاد فى القاضـى- كما قيل- هى مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة فى مباحث التعادل و الترجيح، و ذلك لقوله «عليه السلام فيها»: «ينظر إلى من كـان منكم ممّن قـد روى حـديثنا و نظر فى حلالنـا و حرامنـا و عرف أحكامنـا فليرضوا به حكمـا» فاعتبر عليه السّـلام أمورا ثلاثـة فى القاضى، أوّلها: رواية حديثهم عليهم السّلام و ثانيها: النّظر فى حلالهم و حرامهم، عليه السّلام و ثالثها: معرفة أحكامهم عليهم السّلام.

و ليست هـذه العنـاوين مترادفـة، بـل الثـانى أخص من الأـوّل، و الثـالث أخص من الثـانى، و ذلـك لأـنّ القاضـى و إن اعتبر فيه رواية الحديث، إلّا أن مجرد روايته له لا يلازم دراية الحكم الشرعى فى الواقعة، لاجتماع الرواية مع عدم الدراية، فإنّ كثيرا من رواة الأخبار و نقلة الأحاديث لم يكونوا علماء، بل من العوامّ الذين دعتهم الحاجة الشخصـية إلى السؤال عن الأئمة المعصومين صـلوات اللّه عليهم أجمعين» و المراجعة إليهم، و قد ورد عنهم عليهم السّلام: «ربّ حامل فقه و ليس بفقيه، و رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

و لـذا اعتبر عليه السّـلام فى القاضـى- مضافا إلى روايـة الحـديث- النّظر فى الحلال و الحرام، إذ المقصود بالنظر فيهما التأمّل و التدبّر فيهما، فإنّ «النّظر» إذا تعدّى ب «فى»

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٣٦٣

....

دلّ على التفكر، و إذا تعـدّى ب «إلى» دلّ على معنى الإبصار. و من المعلوم توقف التأمّل و التدبّر فى الأحاديث- خصوصا المتعارضـة منهـا- على قـوّة يتمكـن بهـا مـن تأسيس الأصـل فى المسألـة الأصوليـة- مـن التخيير و اسـتحباب الترجيـح أو وجـوبه، و التعـدى عن المرجحات المنصوصـة إلى غيرها، و عـدمه، و غير ذلـك- فالقاضـى يجب عليه النّظر فى المسألة و التدبر فى الروايات، فقد يؤدّى هذا النّظر إلى معرفة الحكم الشرعى و قد لا يؤدّى، بشهادة صحة قول القائل: «نظرت فى كتاب كذا و تأملته و لم أتحصل معناه» فالناظر فى الروايات عالم بالكبريات، لكن قد يعجز عن تطبيقها على بعض الموارد.

و لأجل لزوم معرفـة القاضـى بالحكم الجزئى- و عدم كفاية تأسـيس القواعد و الأصول- اعتبر عليه السّـلام فيه معرفته بالحكم الجزئى بسبب القدرة على تطبيق الكبريات على صغرياتها. و لعلّ الوجه فى قوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا» دون «و علم أحكامنا» هو تعلق العلم بالأحكـام الكليـة و المعرفـة بالأحكـام الجزئيـة الشخصـية، لوضوح أنّ شـأن القاضـى فصـل الخصومـة و إنشاء الحكم فى الواقعة الجزئية.

و على هـذا فالاجتهاد المعتبر عنـدنا- و هو اسـتخراج الأحكام من الكتاب و السـنة- يسـتفاد اعتباره من المقبولة و نحوها، و ليس أخذ «الاجتهاد» فى التعريف إلّا تبديل لفظ بلفظ أخصر منه و أوضح دلالة عليه، لتوقف هذه المعرفة غالبا على بذل الوسع و تحمل المشقة، فلا اثنينيّة بين عنوان الاجتهاد و معرفة الأحكام حينئذ.

الثـانى: أن الأصـل فى تعريف الاجتهـاد هم العامـة بلحـاظ إطلاق «المجتهـد» على بعض الصـحابة فى مقام توجيه مخالفتهم للكتاب و السنة، فتبعهم أصحابنا فى أصل هذا العنوان، و تصرّفوا فى التعريف بما ينطبق على أصول المذهب. قال المحقق فى المعارج:

«و هو- أى الاجتهاد- فى عرف الفقهاء: بذل الجهد فى اسـتخراج الأحكام الشـرعية، و بهذا الاعتبار يكون اسـتخراج الأحكام من أدلة الشـرع اجتهـادا، و لأنّها تبتنى على اعتبارات نظريّـة ليست مسـتفادة من ظواهر النصوص فى الأكثر، و سواء كان ذلك الـدليل قياسا أو غيره ..

فان قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك. لكن فيه إبهام، من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كنّا من أهل الاجتهاد

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٣٦٤

و العلّامة (۱)- «استفراغ الوسع (۲) فى تحصيل الظنّ بالحكم

فى تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التى ليس أحدها القياس» «۱».

و على هذا يكون جعل العنوان «الاجتهاد» مجرد متابعة للعامة فى التسمية، لا فى المقصود منه، كما عرفت تصريح المحقق به.

و كيف كان فالمذكور فى المتن تعريفان للاجتهاد، أحدهما ناظر إلى كونه ملكة نفسانية راسخة، و ثانيهما إلى كونه فعلا خارجيا و هو الاستنباط الفعلى للأحكام بالنظر فى أدلتها. و سيأتى الكلام فيهما.

(۱) تعريف العلامة «قده» للاجتهاد مشتمل على تتمة لم تذكر فى المتن، ففى كتابه نهاية الوصول عرّفه بقوله: «و أمّا فى عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية، بحيث ينتفى اللوم عنه بسبب التقصير» ثم قال: «و إنّما قلنا فى طلب الظن ليخرج الأحكام القطعية. و قولنا: بشىء من الأحكام الشرعية ليخرج الاجتهاد فى الأمور العقلية. و قولنا: بحيث ينتفى اللوم عنه بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصّر مع إمكان المزيد عليه، فإنّه لا يعدّ اجتهادا معتبرا». و حكى ما يقرب منه عن كتاب التهذيب. و عليه فالاجتهاد عند العلّامة ليس تحصيلا لمطلق الظن بالحكم الشرعى، بل يعتبر خصوص الظن الّذى لا يمكن المزيد عليه بالفحص.

(۲) هذا المعنى للاجتهاد يكون أخصّ من المعنى اللغوى على تقدير، و ملزوما له على تقدير آخر، و بيانه: أنه بناء على كون المعنى اللغوى للجهد هو الوسع و الطاقة- سواء أ كان «الجهد» بالفتح أم بالضم، أو كان الاجتهاد مأخوذا من «الجهد» بالضم الّذى هو بمعنى الوسع أيضا على قول الفراء- يكون المعنى الاصطلاحى أخص من اللغوى، لكون «استفراغ» الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى» من أفراد مطلق بذل الوسع، فيكون من نقل العام إلى الخاصّ. و بناء على كون معنى «الجهد» لغة المشقة يكون المعنى الاصطلاحى المذكور ملزوما للمعنى اللغوى، ضرورة لكون استفراغ الوسع مستلزما للمشقة، فيكون من نقل اللازم الأعم إلى ملزومه كما هو واضح. و على التقديرين يكون المعنى الاصطلاحى منقولا لا مرتجلا. و لعل الأنسب اشتقاقه

---

(۱) معارج الأصول، ص ۱۸۰

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۳۶۵

الشرعى» (۱). و عن غيرهما (۲) «ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم (۳) الشرعى الفرعى من الأصل (۴) فعلا أو قوّة قريبة (۵)».

و لا يخفى (۶) أنّ اختلاف عباراتهم فى بيان معناه اصطلاحا ليس من

من الجهد بمعنى المشقة، فالاجتهاد عبارة عن تحمل المشقة فى تحصيل الظن أو الحجة على الحكم الشرعى.

(۱) الموجود فى القوانين نقلا عن الحاجبى و العلامة «استفراغ الفقيه الوسع» و كذا فى المعالم «۱».

(۲) حكى هذا التعريف عن زبدة الشيخ البهائى «قده»، و المناسبة بين هذا المعنى و بين المعنى اللغوى هى علاقة السببية، و إذ تحمّل المشقة أو بذل الوسع سبب لحصول الملكة، و على هذا التعريف يكون الاجتهاد من الملكات التى هى من الصفات النفسانيّة الراسخة.

(۳) اللام للجنس بناء على جواز التجزى، و للاستغراق بناء على عدمه.

(۴) أى: من الحجة على الحكم سواء أ كانت أمارة أم أصلا عمليا.

(۵) كلاهما قيد للاستنباط، يعنى: أنّ الاستنباط تارة يكون فعليا كما إذا استنبط الأحكام و استخراجها من أدلتها، و أخرى يكون بالقوّة القريبة، بمعنى أنه لم يتصدّ بعد للاستنباط، إمّا لفقدان بعض أسبابه لعدم استحضار الدليل من كتب الأخبار، و إمّا لعارض آخر كمرض و غيره، فإنّ الاستنباط حينئذ يكون بالقوة القريبة لا بالقوة البعيدة، و إلّا كان العامى الّذى له استعداد النيل بملكة الاستنباط مجتهدا، مع أنه ليس كذلك.

و عليه فالقيد الأخير يدلّ على أمرين، أحدهما: إدراج صاحب الملكة- غير المستنبط بالفعل- فى التعريف، و ثانيهما: إخراج العامى و هو من لم تحصل له هذه الملكة أصلا عن الحدّ، فالمجتهد إمّا أن تكون استنباطاته فعليّة، و إمّا أن تكون بالقوة القريبة من الفعل.

(۶) غرضه من هذا الكلام- كما سبق منه فى مواضع من الكتاب فى مقام التعريف- هو

---

(۱) معالم الأصول، ص ۲۳۲

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۳۶۶

جهة الاختلاف فى حقيقته و ماهيته، لوضوح (۱) أنهم ليسوا فى مقام بيان حدّه أو رسمه، بل إنّما كانوا فى مقام شرح اسمه و الإشارة إليه بلفظ آخر و إن لم يكن مساويا له بحسب مفهومه، كاللّغوى (۲) فى بيان معانى الألفاظ بتبديل (۳) لفظ بلفظ آخر و لو كان أخص (۴) منه مفهوما، أو أعم (۵).

و من هنا (۶) انقدح أنّه لا وقع للإيراد على تعريفاته

الاعتذار عن اختلاف الأصحاب فى تعريف الاجتهاد، بأنّ التعريفين المذكورين فى المتن ليسا تعريفين حقيقيّين مبيّنين لمطلب «ما» الحقيقية، حتى يكون اختلاف التعريفين من جهة القيود المأخوذة فيهما كاشفا عن اختلاف الأصحاب فى حقيقة الاجتهاد و ماهيّته كى يلزم النقض و الإبرام، و إنّما يكون مقصود كلّ منهما تعريف الاجتهاد بمعنى شرح اسمه، و الإشارة إليه بما يدلّ عليه و إن لم يبيّن ماهيته كما هو حقّه، و حينئذ فلا مجال للإشكال على التعريفين و غيرهما بعدم الطرد و العكس كما فى بعض المطوّلات.

(۱) تعليل لقوله: «ليس من جهة» و ذلك لعدم داع لهم إلى التصدّى لشرح ماهية الاجتهاد بعد تأدّى المقصود بالإشارة إليه بوجه مّا يميّزه عمّا عداه فى مقام بيان ما له من الآثار.

(۲) متعلق ب «كانوا» أى: كان الأصوليون كاللّغويّين فى مقام شرح الاسم فقط، لا بصدد التعريف الحقيقى.

(۳) متعلق بقوله: «بيان معانى الألفاظ» و بيان له.

(۴) أى: و لو كان اللفظ الآخر أخص من اللفظ المبدّل الّذى يراد شرحه و تعريفه، كما إذا قال: «الحيوان ناطق».

(۵) أى: أعم منه مفهوما، كما إذا قال: «سعدانة نبت» أو «الإنسان حيوان».

(۶) أى: و مما ذكرنا من عدم كون تعريف الاجتهاد من التعريفات الحقيقية- بل من التعريفات اللفظية- ظهر عدم المجال للإيراد على تعريفات الاجتهاد بعدم الانعكاس تارة و بعدم الاطّراد أخرى، فإنّ ورود هذه المناقشات مبنى على كون التعريفات حقيقيّة

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۳۶۷

بعدم الانعكاس (۱) أو الاطّراد (۲)،

لا لفظية. لكنه قد تقدم التنبيه فى مواضع على أن تكثير القيود و اختلاف التعبيرات شاهدان على إرادة التعريف الحقيقى.

(۱) الأولى أن يقال: «على تعريفاته عكسا أو طردا». أمّا التعريف الأوّل فأورد عليه أوّلا: بعدم الانعكاس، حيث إنّ استنباط الحكم من الأصل العملى كالاستصحاب و البراءة اجتهاد، مع أنه لا يحصل من الأصل العملى ظنّ بالحكم الشرعى، فلا يشمل الحدّ جميع أفراد المحدود.

و ثانيا: باختصاص هذا التعريف بما إذا أدّى الاجتهاد إلى الظن بالحكم الشرعى، و عدم شموله لموارد أدائه إلى القطع به كموارد الاستلزامات العقلية، مع صدق الاجتهاد عليه قطعا.

و ثالثا: بأنّ استفراغ الوسع ليس فى جميع الفروع، لتفاوت مداركها سهولة و صعوبة، فاستنباط بعض الفروع لا يتوقّف على استفراغ

الوسع، مع أنه اجتهاد قطعا.

و غير ذلك مما أورد على عدم انعكاس التعريف الأول، فراجع الفصول للوقوف عليها.

(٢) كالإيراد على التعريف الأوّل أيضا أوّلا: بأن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالأحكام الأصولية- كحجية خبر الثقة و الاستصحاب و غيرهما- يندرج فى التعريف المزبور، مع أنّه ليس ذلك الاجتهاد المعهود عرفا، إذ المقصود تعريف الاجتهاد فى علم الفقه، لا مطلق ما يؤخذ من الشارع.

و ثانيا: بأنه يندرج فيه استفراغ الوسع فى تحصيل الأحكام الظنيّة المتعلقة بالموضوعات، كتعيين الهلال لوجوب الصوم أو الإفطار، و غير ذلك، مع أنّه لا يعدّ ذلك من الاجتهاد المصطلح عرفا.

و كالإيراد على التعريف الثانى بعدم الطّرد أيضا، حيث إنّ «قوّة الاستنباط» ربما تتناول القوة القريبة من الاجتهاد، مع أنّها ليست باجتهاد قطعا، إذ المقصود بقوة الاستنباط هو الملكة الحاصلة فعلا بدون التلبس بالاستنباط الفعلى. بخلاف القوة القريبة من الاجتهاد، فإنّ معناها قرب حصول الملكة و عدم وجودها فعلا، مع أنّ المشتغل بعلم الأصول إن لم تحصل له الملكة القدسيّة لم يصح إطلاق المجتهد عليه قطعا، بلغ من

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ٣٦٨

كما هو (١) الحال فى تعريف جلّ الأشياء لو لا الكل، ضرورة (٢) عدم الإحاطة بها بكنهها أو بخواصّها (٣) الموجبة (۴) لامتيازها عما عداها لغير علّام (۵) الغيوب، فافهم.

و كيف كان (۶)، فالأولى تبديل «الظنّ بالحكم» بالحجة عليه (٧).

الفضل ما بلغ.

(١) أى: كما أنّهم فى مقام شرح الاسم- دون التعريف الحقيقى- فى تعريف جلّ الأشياء بل كلها.

(٢) تعليل لقوله: «كما هو» يعنى: أنّ الوجه فى كونهم فى مقام شرح الاسم فى جميع الموارد- لا فى مثل المقام أى الاجتهاد خاصة- هو تعذّر الإحاطة بحقائق الأشياء، و من المعلوم أن جواب السؤال ب «ما» الحقيقية متوقف على معرفة كنه الأشياء حتى يكون التعريف حقيقيا، و إلّا فالتعريف إمّا رسم و إمّا شرح الاسم.

(٣) أى: بجميع خواصّ الأشياء بمقتضى الجمع المضاف إذ لا تتعذّر معرفة بعض الخواصّ للبشر.

(۴) صفة «الإحاطة»، و الضمائر من «بها إلى عداها» راجعة إلى الأشياء.

(۵) الّذى هو خالقها، و ذلك لاشتباه الجنس كثيرا بالعرض العام، و الفصل بالخاصّة، كما تقدم بعض الكلام فى بحث المشتق.

(۶) أى: سواء تمّ التوجيه المتقدم- من عدم كون التعريفين المتقدمين للاجتهاد حقيقيين و إنّما هما من التعريف اللفظى- أم لم يتم، لظهور التعريف فى كونه حقيقيا كاشفا عن كنه المعرّف و واقعه لا شارحا للاسم، فالأولى تبديل .. إلخ. وجه الأولوية:

أنّ المناط فى الاجتهاد هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعى لا الظن به، لما عرفت من أن بعض الأحكام يستنبط من الأصول العملية التى لا تفيد الظن بالحكم الواقعى.

(٧) أى: الحكم. كما أنّ الأولى زيادة «الفرعى» على «الشرعى» ليخرج الاجتهاد فى أصول الفقه. و كذا الأولى تبديل «استفراغ الوسع» بالاستنباط أيضا، و إن كان الاجتهاد فى هذه الأعصار أشدّ من طول الجهاد بالنسبة إلى كثير من الأحكام، إلّا أنّ

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ٣۶٩

فإنّ (١) المناط فيه (٢) هو تحصيلها قوّة أو فعلا (٣)، لا الظنّ (۴)، حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقا (۵) [١]، أو بعض (۶) الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فانه (٧) مطلقا عندهم- أو عند الانسداد عنده- من أفراد الحجة،

منها ما لا يتوقّف على استفراغ الوسع و بذل الجهد.

(۱) تعليل لأولويّة تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، و قد عرفته آنفا.

(۲) أى: فى الاجتهاد، و ضمير «تحصيلها» راجع إلى «الحجة».

(۳) قيدان للتحصيل، نظير ما تقدم من كونهما قيدين للاستنباط فى التعريف المحكى عن الزّبدة، و الأوّل كإقامة خبر الثقة التام الدلالة على حكم، و الثانى كواجديّته لملكة الاستنباط بدون تصدّيه لعملية الاستدلال.

(۴) يعنى: ليس المناط فى الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعى حتى يقال فى تعريفه: «استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى».

(۵) أى: سواء كان باب العلم بالأحكام مفتوحا أم منسدّا.

(۶) كالمحقق القمى «قده» القائل بحجية مطلق الظن عند انسداد باب العلم.

(۷) أى: فان الظن مطلقا عند العامة- أو فى خصوص حال الانسداد عند بعض الخاصة- يكون من أفراد الحجة، فقوله: «من أفراد الحجة» خبر قوله: «فانه» يعنى: أن تعبير العامة أو الخاصة بالظن ليس لخصوصية فى الظن، بل لكونه من أفراد الحجة، و لذا لا إشكال فى كون تحصيل القطع بالحكم الشرعى من الأدلة اجتهادا أيضا.

ثم إن مقصوده «قده» من قوله: «فانه مطلقا ..» إلى آخر الفصل هو بيان صحة تعريف الاجتهاد بأنه «استفراغ الوسع لتحصيل الحجة على الحكم الشرعى» إذ به يقع التصالح بين التعاريف المختلفة المذكورة فى الكتب، لرجوع النزاع إلى مصاديق الحجة، دون

[۱] هذه النسبة لا تخلو من تأمل، فإنّ المعدود حجّة عند أكثرهم هو القياس، لا خصوص ما أفاد الظن، مضافا إلى حكاية حرمة العمل به عن بعضهم. نعم لا ريب فى أن أكثر ما يستندون إليه يفيد الظن المنهى عن العمل به كالقياس و الاستحسان و المصالح المرسلة و عمل الصحابة و غيرها.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۳۷۰

و لذا (۱) لا شبهة فى كون استفراغ الوسع فى تحصيل

الكبرى و هو تحصيل الحجة على الحكم. و بيانه: أن تعريف الاجتهاد ب «تحصيل الظن بالحكم الشرعى» قد ورد فى كتب العامة كالحاجبى و الخاصة كالعلامة، و إن كان مقصود العلامة من الظن غير ما أراده الحاجبى. و أخذ الظن فى التعريف صار منشأ للإيراد عليه بعدم حجية الظن، و ورود النهى عن متابعته فى الكتاب العزيز، و لأجله عدل بعض العامة و جمع من الخاصة عن أخذ الظن إلى أخذ العلم فى التعريف، فمن العامة الغزالى و غيره حيث حكى عنه تعريف الاجتهاد بأنه «بذل المجتهد وسعه فى تحصيل العلم بالحكم الشرعى» و من الخاصة ما تقدم فى المتن من تعريف شيخنا البهائى، إذ لم يؤخذ فيه قيد العلم و لا الظن.

و كذلك أورد بعض أصحابنا المحدثين على الأصوليّين بعدم العبرة بالاجتهادات الظنية، للنهى عن متابعة الظن. و عليه فلو عرّف الاجتهاد بأنّه «تحصيل الحجة على الحكم الشرعى» كان به التخلّص عن إشكال أخذ الظن فى التعريف، لأنّ تحصيل الحجة على الحكم مما لا بدّ منه بحكم العقل عند الكل، و إنّما يقع الكلام فى مصداق ما هو الحجة، و من المعلوم أنّ ما اختلف فى مصداقيّته للحجة لا يليق أخذه فى التعريف حتى يكون منشأ للنزاع و النقض، فأكثر العامة و إن عملوا بالظنون الحاصلة من القياس و الاستحسان و المصالح المرسلة و سيرة الصحابة و نحوها، إلّا أنّها بنظرهم حجج على الأحكام، فلا وقع للإيراد على أصل التعريف بأنّ «الاجتهاد هو استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة» لأنّ هذا المعنى مسلّم عند الكل، و إنّما يرد عليهم عدم اعتبار هذه الظنون، إذ لا دليل على

حجيتها لو لا الدليل على إلغائها.

و كذا الحال فى نزاع المحدثين مع الأصوليين، لعدم كون النزاع فى لزوم تحصيل الحجة، لالتزام الكل به، و إنّما هو فى مصداق الحجة، كما سيأتى «إن شاء اللّه تعالى».

(١) غرضه الاستشهاد على أنّ أخذ الظن فى تعريف الاجتهاد يكون لأجل كونه مصداق الحجة، لا لموضوعيته بالخصوص فى الاجتهاد حتى لا يكون الاستنباط المؤدّى إلى العلم بالحكم الشرعى اجتهادا مصطلحا، فالمناط كله تحصيل الحجة سواء كان علما أم ظنا أم غيرهما.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٣٧١

غيره (١) من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره (٢) ممّا اعتبر من (٣) الطرق التعبدية غير المفيدة للظن- و لو نوعا (۴)- اجتهادا (۵) أيضا (۶).

و منه (٧) انقدح: أنّه لا وجه لتأبّى الأخبارى عن الاجتهاد

---

(١) أى: غير الظن من أفراد الحجة، و قوله: «من العلم» بيان ل «أفرادها».

(٢) معطوف على «العلم بالحكم» و ضميره راجع إليه، و المراد بغير العلم بالحكم هو الأصول العملية، إذ ليس فيها جهة كشف عن الواقع لا علما و لا ظنا، لكنّها- لاعتبارها شرعا- يصحّ الاستناد إليها فى مقام العمل. فقوله: «مما اعتبر» بيان لقوله: «أو غيره».

(٣) بيان للموصول فى «مما اعتبر» و الأولى تبديله بالحجج أو الأدلة، ضرورة عدم كون ما لا يفيد الظن- و لو نوعا- طريقا، لتقوّم الطريقية النوعية بالكشف عن الواقع.

(۴) قيد ل «الظن» أى الظن النوعيّ دون الشخصى، و التعبير ب «لو» لبيان الفرد الخفى من الظن المعتبر فى الطريق، لتقوّم حجيّة كل من الطرق الظنية بإفادتها للظن الشخصى، حتى يكون ظنه حجة، إذ لا دليل على حجية ظن نوع المجتهدين على غيرهم، فإنّ الحجة ظن كل مجتهد بحكم الشارع فى الواقعة.

و عليه فمعنى العبارة: أنّ استفراغ الوسع فى تحصيل بعض الحجج غير المورث للظن حتّى النوعيّ منه- كالبراءة الشرعية و الاستصحاب الفاقدين للكشف عن الواقع- يكون اجتهادا قطعا.

(۵) خبر قوله: «كون استفراغ».

(۶) يعنى: كما أنّ استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى اجتهاد مصطلح، فكذا استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة غير المفيدة للظن.

(٧) أى: و من تعريف الاجتهاد- بأنّه استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى، لا الظن، به- قد ظهر أنّه لا وجه لإباء المحدّثين عن الاجتهاد بهذا المعنى، إذ لا إشكال عند جميع أصحابنا من الأصولى و المحدث فى مشروعيّة الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى. و هذا هو واقع الاجتهاد الّذى يكون واجبا كفائيّا سواء أطلق عليه لفظ «الاجتهاد» أم لا. نعم بناء على تعريف الاجتهاد

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٣٧٢

بهذا المعنى (١)، فإنّه لا محيص عنه (٢) كما لا يخفى. غاية الأمر له (٣) أن ينازع فى حجية بعض ما يقول الأصولى باعتباره، و يمنع (۴) عنها، و هو (۵) غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى (۶)، ضرورة (٧) أنّه ربما يقع

ب «استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم» فللمحدث المنع و الإنكار، و الحكم بالبطلان، لأنّ الظن لا يغنى من الحق شيئا. و أمّا بناء

على تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه فلا وجه لاستيحاش الأخبارى منه.

(۱) أى: بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى.

(۲) هذا الضمير و ضمير «فانه» راجعان إلى «الاجتهاد بهذا المعنى» و يمكن أن يكون ضمير «فإنّه» للشأن.

(۳) أى: يجوز للأخبارى أن ينازع الأصولىّ فى حجية بعض ما يقول الأصولى باعتباره شرعا كالبراءة الشرعية فى الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص، أو فى حجية ظواهر الكتاب. لكن هذا النزاع لا يرجع إلى الاختلاف فى نفس الاجتهاد، بل إلى النزاع فى مصداق الحجة على الحكم، و من المعلوم أن النزاع الصغروى لا يقدح فى صحة الكبرى أعنى الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم.

(۴) أى: أن يمنع الأخبارى عن حجية بعض ما يقول الأصولى باعتباره.

(۵) الضمير راجع إلى النزاع فى بعض الصغريات المستفاد من قوله: «أن ينازع».

(۶) أى: بمعنى «استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم».

(۷) تعليل لقوله: «غير ضائر» و ضمير «أنه» راجع إلى النزاع، و حاصله: ما عرفت من أنّ النزاع ربما يقع بين الأخباريين كنزاعهم فى جريان البراءة فى الشبهات الوجوبية، فإنّ المشهور بينهم- على ما حكى- هو جريان البراءة فيها، خلافا لبعضهم، حيث إنّه منع عن جريانها فيها و التزم فيها بالاحتياط، كالتزام جلّهم بل كلهم بالاحتياط فى الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص، و كذا نزاعهم فى حجية الاستصحاب فى الشبهات الحكمية الكلية، حيث أنكرها الأمين الأسترآبادى إلّا فى عدم النسخ، و التزم غيره بجريانه فى الشبهة الحكمية.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۳۷۳

بين الأخباريين كما وقع بينهم (۱) و بين الأصوليّين [۱].

---

(۱) يعنى: كما وقع النزاع بين الأخباريين و الأصوليّين فى حجية بعض الأمور كالبراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص، فإنّ الأصوليّين ذهبوا إلى حجيتها فيها و الأخباريّين أنكروها، و ذهبوا إلى الاحتياط. و كإنكار المحدثين حجية القطع الحاصل من غير الأدلة السمعية، و التزام الأصوليّين بها. و لا يخفى أن مثل هذا النزاع لا يسوّغ التحزّب و التشنيع عصمنا اللّه تعالى من الزلّات و وفّقنا لتحصيل الطاعات.

---

[۱] ما أفاده المصنف «قده» هنا من إرجاع النزاع فى تحديد الاجتهاد إلى البحث الصغروى- أعنى به حجية بعض القواعد- و أولوية تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه و إن كان متينا، لكنه لا يكفى فى دفع إشكال عدم جامعية التعريف و مانعيته، مع أنّه «قده» بصدد بيان حدّ تجتمع فيه شتات المبانى فى مباحث الحجج. و ذلك لوضوح أنّ المقصود من هذه التعاريف تفسير الاجتهاد فى الفقه بمعنى استنباط الأحكام الفرعية، و من المعلوم أنّ تحديده ب «تحصيل الحجة على الحكم الشرعى» «۱» أو بما يقرب منه يناسب الاجتهاد فى علم الأصول المعدّ لتمهيد القواعد و بيان الأدلة على الأحكام.

فالباحث عن مسألة حجية خبر الثقة أو العدل- بإقامة الأدلة القطعية عليه من الأخبار المتواترة إجمالا و سيرة العقلاء و غيرهما- يستفرغ وسعه فى تحصيل الحجة- كخبر الشقة- على الحكم الشرعى، و قد عرّف علم الأصول بأنه: «علم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية» و المراد بالقواعد هو الحجج على الأحكام الشرعية، مع أنّ الاجتهاد فى الفقه هو تحصيل الحكم الفرعى من الدليل بعد الفراغ عن إثبات دليليّته فى علم الأصول، و ليس هو تحصيل الدليل على الحكم.

ففرق واضح بين تحصيل الحجة على الحكم الشرعى الّذى يتكفله علم الأصول، و بين تحصيل الحكم أو الوظيفة من الحجة الّذى هو

شأن علم الفقه الشريف. و حيث إن المقصود تعريف الاجتهاد فى الفقه فلا بد من تحديده بوجه آخر.

و عليه فما فى تقرير بعض أعاظم العصر «دامت بركاته»، من كون «الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى أمرا مقبولا عند الكل، و لا استيحاش للمحدثين عن الاجتهاد بهذا المعنى» «٢» لا يخلو من خفاء، فإنّ المحدثين و إن اختلفوا فى حجية بعض القواعد، لكن الاجتهاد عندهم ليس

---

(١) نهاية الدراية، ١- ١٧ طبعة المطبعة العلمية بقم، عام ١٣٧٩

(٢) التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ١- ٢٢

.....

....

بمعنى تحصيل الحجة على الحكم، بل تحصيل الحكم من الحجة.

هذا ما يتعلّق بتعريف المصنف و من وافقه من الأعلام. و لا بأس بالنظر الإجمالى إلى بعض تحديدات الاجتهاد مما أطلق فيها الاجتهاد على الملكة المتوقّف عليها الاستنباط، أو على فعل المجتهد أعنى به عمليّة استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة.

فمنها: ما تقدم عن الحاجبى من أنه «استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى». و قد عرفت فى التوضيح إخلال أخذ الظن فيه، إذ لو أريد به خصوص ما قام دليل على اعتباره انتقض التعريف بما إذا أدّى الاستنباط إلى العلم بالحكم، و بما إذا لم يحصل ظنّ بالواقع كما فى مثل البراءة الشرعية. و لو أريد به الأعلم من الظن المعتبر و غيره انتقض بما إذا حصل له ظن بالحكم من طريق غير معتبر، إذ لا عبرة به مع كونه ظنا بالحكم وجدانا.

و توجيه هذا التعريف «بتماميته على مذهب العامة المستدلّين بالظنون القياسية و الاستقرائية و غيرهما حيث إنهم يعملون بها، لكونها ظنونا، لا لكونها معتبرة بالخصوص» لا يخلو من شى‌ء، فإنّ الحجة عندهم هو القياس لا خصوص ما أفاد الظن، و لا تدور حجية بعض الأمور عندهم مدار إفادة الظن حتى يلتئم أخذ الظنّ فى التعريف مع مبانيهم، و تحقيق هذا موكول إلى محله، و لا جدوى فى البحث عنه بعد فساد الأصل و الفرع.

و لا يخفى أنّ هذا التعريف أو ما يقرب منه مذكور فى بعض كتب أصحابنا أيضا كالعلامة و صاحب المعالم «قدهما» على ما تقديم فى التوضيح. و لا ريب فى أنّ أخذ الظن فى الحدّ يكون مجرّد موافقة لهم فى اللفظ لا فى موجبات الظن بالأحكام الشرعية، فكان ديدن العامة على العمل بالاستنباطات الظنية من الأقيسة و الاستحسانات و المصالح المرسلة و نحوها، فإنّهم لانحرافهم عن باب مدينة علم الرسول و أولاده الطاهرين صلوات اللّه و سلامه عليهم أجمعين» التجئوا إلى الاجتهاد بمعنى الأخذ بالآراء الظنية، و من المعلوم بطلان هذا الاجتهاد بضرورة المذهب. و عليه يكون أخذ الظن فى تعريف أصحابنا «رضوان اللّه عليهم» بمعنى آخر و هو الظن المعتبر بدليل خاص، و يشهد له استدلال العلاّمة على حرمة العمل بالقياس بعموم الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم.

و كيف كان فتعريف العلامة للاجتهاد لا يخلو من مسامحة أيضا، لتصريحه بعدم كون الاستنباط المؤدّى إلى العلم بالأحكام اجتهادا مصطلحا، و هو ممنوع، إذ لا وجه لإخراج العلم بالأحكام- المبتنية على مباحث الاستلزامات- عن التعريف، لصدق الاجتهاد و تحصيل الحجة على الحكم

.....

....

عليها قطعا.

نعم إن كان مراده من الأحكام القطعية ما هو معلوم بضرورة الدين أو المذهب بحيث لا حاجة فيها إلى إعمال النّظر و استفراغ الوسع فالتقييد فى محله.

مضافا إلى: إخلال أخذ «الفقيه» فى التعريف، لتوقف صدق هذا العنوان على معرفة جملة معتدّ بها من الأحكام، و لازمه عدم كون استفراغ الوسع فى المرة الأولى و الثانية اجتهادا، لعدم كونه فقيها بعد. مع أنه لا ريب فى صدق الاجتهاد على استفراغ الوسع فى المسألة الأولى و الثانية بعد حصول ملكة الاستنباط له.

و قد أورد على هذا الحد بوجوه أخرى مذكورة فى المطولات لا سيما حاشية المعالم، فلتطلب منها.

و منها: ما تقدم عن الشيخ البهائى «قده» من تعريف الاجتهاد بالملكة. لكنه أيضا لا يخلو من تأمّل، لامتناع تعريف ما يكون من مقولة بمقولة أخرى، إذ الاجتهاد «افتعال» و هو نفس استنباط الحكم من دليله، و ليس ملكة حتى يكون استخراج الأحكام من أدلتها أثرا لها كما فى مثل ملكة العدالة و السخاوة. و استخراج الأحكام من الأدلة و إن كان منوطا بتلك القوة التى يتمكن بها من تطبيق القواعد الكلية- بعد إتقانها- على مواردها. إلّا أنّ الموضوع للآثار الشرعية هو العارف بالأحكام، لا مجرّد من يقتدر على الاستنباط، لظهور هذه المواد المأخوذة فى الهيئات فى فعليّتها.

و حيث إنك عرفت كون الاجتهاد من مقولة الفعل، و الملكة من مقولة الكيف النفسانىّ أو غيرها، فلا وجه لتعريفه بالملكة، إذ لا معنى لتعريف شىء بمباينه، بعد وضوح تباين المقولات و كونها أجناسا عالية.

و منها: ما فى مقالات شيخنا المحقق العراقى «قده» من تعريف الاجتهاد «بأنه تحصيل الوظيفة الفعلية العملية» «١». و هذا التعريف سليم عن جملة من المناقشات، فعنوان «تحصيل الوظيفة» شامل لما إذا استلزم الاستنباط استفراغ الوسع و عدمه، بعد اختلاف الفروع الفقهية وضوحا و غموضا. كما أنّ تبديل الحكم الشرعى ب «الوظيفة» يعم جميع موارد الاستنباط سواء أدّى إلى معرفة الحكم الواقعى أم الظاهرى، الشرعى أم العقلى كالاحتياط و التخيير و حجية الظن الانسدادى على الحكومة.

و لعل الأولى تعريف الاجتهاد بأنّه «إحراز المؤمن عقلا أو شرعا من أدلة الفقه» لالتئامه مع

(١) مقالات الأصول، ٢- ٢٠١

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٣٧٦

.....

....

جميع المبانى المتشتتة فى المسائل الأصولية من إنكار حجية الظن رأسا، أو القول بالظنون الخاصة، أو الظن الانسدادى كشفا أو حكومة، و غير ذلك. و بيانه: أنّ عنوان «إحراز المؤمّن» شامل للاجتهاد المؤدّى إلى معرفة الحكم الواقعى و الظاهرى، و تبديل «الوظيفة» ب «المؤمن» أولى، لشموله لموارد الأصول العملية بناء على إنكار الحكم الظاهرى، و ظهور «الوظيفة» فى الحكم مطلقا من

الواقعى و الظاهرى، فلا يشمل الاجتهاد فى الأصول العملية الشرعية عند من ينكر جعل الحكم الظاهرى فيها.

مع أنّه لو صحّ أخذ «الوظيفة» فى التعريف أغنى ذلك عن قيد «الفعلية» لأنّ المقصود بالوظيفة هو الحكم البالغ مرتبة البعث و الزجر، لعدم كون الالتفات إلى الحكم الاقتضائى و الإنشائىّ موضوعا لحكم العقل بلزوم تفريغ الذّمّة عنه و تحصيل المؤمّن عليه، و من المعلوم أن الكلام فى الاجتهاد المعدود عدلا للاحتياط و التقليد.

كما أن عنوان «إحراز المؤمّن» جامع للقول بالانسداد- كشفا أو حكومة- و القول بالانفتاح. لأنّ مطلوب الكل من الاجتهاد إحراز المؤمّن- بعد تنجز الأحكام بالعلم الإجمالى أو الاحتمال- مهما كانت كيفيته.

و بقيد «عقلا» يندرج فيه الظن بالحكم الشرعى على الحكومة بناء على الانسداد، و كذا موارد الأصول العملية المستندة إلى حكم العقل كقاعدة القبح، و الاحتياط فى أطراف المعلوم بالإجمال، و أصالة التخيير.

و بقيد «شرعا» يندرج فى التعريف استنباط جلّ الأحكام، إذ عمدة الأدلة هى الكتاب و السنة.

و بقيد «من أدلة الفقه» يخرج الاحتياط و التقليد عن الحد، أمّا الاحتياط فلأنه محرز عملى للواقع، و أمّا التقليد فلوضوح أنّ إحراز العامى للمؤمن مستند إلى فتوى مقلّده، لا إلى أدلة الفقه.

و كيف كان فلا- ريب فى توقف استنباط الأحكام من أدلّتها على ملكة راسخة يقتدر بها على إرجاع الفروع إلى الأصول، و هى لا تحصل إلّا بمعرفة العلوم النظرية التى يتوقف عليها الاستنباط، و الجزء الأخير لعلة حصول هذه القوّة إتقان علم الأصول المعدّ لتحصيل الحجة على الحكم. فإذا أتقن الباحث المجدّ العلوم النظرية الدخيلة فى تحصيل الحجة و استخرج أحكاما من الأدلة كانت مستنبطاته حجة فى حقه و حرم عليه الرجوع إلى مجتهد آخر، فإنّه عارف فعلا بالحرام و الحلال.

سواء أ كان عادلا أم فاسقا، بشهادة اشتراط العدالة فى المفتى المرجع للتقليد و القاضى.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٣٧٧

.....

....

فالاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع و نحوه لا يتوقّف على قوّة قدسيّة و موهبة إلهيّة و قذف نور منه تعالى شأنه فى قلب المستنبط و إن كان كل كمال علمى و عملى منه تعالى. فما فى القوانين و الفصول من «اعتبار القوة القدسية» إن أريد به مجرد ملكة الاستنباط كان فى محله، لما تقدّم من استحالة الاجتهاد بدون هذه الملكة. و إن أريد به أمر آخر و هو إشراق الفيوضات الربانية على قلب المجتهد، فلا- ريب فى عدم اعتباره فى أصل الاجتهاد، لحصول ملكة الاستنباط للعادل و الفاسق و المؤمن و المنافق بمجرّد إتقان المبادئ الدخيلة فى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى.

نعم لا- شكّ فى أنّ المجتهد الموضوع لجميع الآثار كنفوذ قضائه و ولايته على القصّر و الجهات و غيرهما هو المجتهد العادل، بل فوق العدالة بناء على ما هو المحتمل من رواية التفسير المنسوب إلى الإمام العسكرى عليه السّلام. و حصول هذه الملكة القدسية يتوقف على الالتزام العملى بأوامر الشارع و نواهيه و تخلية النّفس من الرذائل و تحليتها بالفضائل و المراقبة فى الخلوة و الجلوة، فانه لا يعزب عن علمه وساوس النّفس فضلا عن أعمال الجوارح، و لا ريب فى أنّ حصول هذه القوة القدسية فى مثل هذه الأزمنة كاد أن يلحق بالمحالات إلّا من شملته العناية الإلهية، عصمنا اللّه جميعا من الخطأ و الزلل فى القول و العمل.

و فى ختام الكلام لا بأس بذكر أمر تعرض له بعض المحققين «١»، و هو: أنّ ملكة الاجتهاد تفترق عن الملكات الخلقية كالشجاعة و السخاوة و نحوهما بأن هذه الملكات تحصل من الأفعال المسانخة لآثارها، فالشجاع لا بد أن تتكرر منه منازلة الأبطال، و الإقدام فى

المخاوف حتى تحصل له ملكة الشجاعة و يصحّ إطلاق الشجاع عليه، و بعد حصولها تكون الأفعال الصادرة منه آثارا لتلك القوة الراسخة فى نفسه، و مسانخة للأفعال السابقة على حصول الملكة، فالأفعال السابقة على حصولها و اللاحقة له متماثلة.

و هذا بخلاف ملكة الاستنباط، فإنّ حصولها منوط بإتقان مبادئ الاجتهاد خصوصا علم الأصول، و بعد حصول هذه الملكة تكون نتيجتها القدرة على استنباط الأحكام الفرعية، و من المعلوم مغايرة الاستنباط المتوقف على الملكة للمبادئ التى يتوقّف حصول الملكة عليها.

و حيث كانت ملكة الاستنباط مقدمة على نفس العمل- لاستحالته بلا قوّة عليه- تعرف إمكان انفكاكها عن الاستنباط الخارجى، فقد تحصل هذه القدرة بسبب إتقان مبادئ حصول الملكة،

---

(۱) نهاية الدراية، ۳- ۱۹۱

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۳۷۸

.....

....

و لكن لا يتصدّى صاحبها لاستخراج الأحكام و معرفتها، بل يحتاط فى أعماله الشخصية. و عليه فلا وجه لدعوى الملازمة بين حصول الملكة و بين الاستنباط الفعلى بزعم «عدم انفكاكها عن سائر الملكات فى توقفها على صدور أفعال توجب رسوخ تلك الصفة فى النّفس» و ذلك لما تقدم من الفرق بين هذه الملكة و سائر الملكات فى اختلاف سنخ الأعمال اللاحقة و السابقة على حصولها.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۳۷۹

فصل (۱) ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزّ

فالاجتهاد المطلق

هو

انقسام ملكة الاجتهاد إلى مطلقة و متجزئة

(۱) الغرض من عقد هذا الفصل بيان انقسام الاجتهاد إلى مطلق و تجزّ، و ذكر أحكام كلّ منهما، فهنا مقامان:

الأوّل: فيما يتعلق بالاجتهاد المطلق، و فيه مباحث:

أوّلها: إثبات إمكان الاجتهاد المطلق، بل وقوعه خارجا.

ثانيها: جواز عمل المجتهد المطلق بما يستنبطه من الأحكام، أى: حجية آرائه فى حق نفسه.

ثالثها: جواز رجوع الغير إليه.

رابعها: نفوذ حكمه فى المرافعات.

الثانى: فيما يتعلّق بالتجزى فى الاجتهاد، و فيه أيضا مباحث:

أوّلها: فى إمكانه و وقوعه خارجا.

ثانيها: فى حجية مستنبطات المجتهد المتجزّى فى حق نفسه.

ثالثها: جواز تقليد العامى للمجتهد المتجزى، و نفوذ قضائه. و سيأتى تفصيل الكلام فى كل من المقامين «إن شاء اللّه تعالى».

و قد تعرّض المصنف «قده» قبل البحث فى المقامين لتعريف الاجتهاد المطلق و المتجزى، و قال: «فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية ..»

و قد أخذ فى التعريف أمورا ينبغى النّظر فيها، و سيأتى «إن شاء اللّه تعالى» بيانها.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ٣٨٠

ما يقتدر به (١) على استنباط

---

(١) هذا من الأمور المأخوذة فى التعريف، حيث جعل كلّا من قسمى الاجتهاد بمعنى الملكة التى يقتدر بها على الاستنباط، فالمقسم لكل من الإطلاق و التجزى هو القوة المزبورة، لا الاستخراج الفعلى للأحكام.

فان قلت: هذا ربما ينافى تفسير الاجتهاد فى الفصل السابق بأنّه «تحصيل الحجة على الحكم الشرعى» لظهور التعريف فى أنّ الاجتهاد الموضوع للأحكام ليس هو تحصيل القوة النظرية، بل الموضوع لها هو التلبس الفعلى بالاستنباط و استخراج الأحكام، فليس مجرد القدرة على الاستنباط اجتهادا. و من المعلوم أنّ المناسب للتعريف هو أن يراد بالاجتهاد المطلق استنباط جميع الأحكام الشرعية أو جملة وافية منها، بحيث يصدق عليها الاستغراق العرفى، و أن يراد بالتجزّى فى الاجتهاد استنباط جملة من الأحكام.

و الحاصل: أنّ تفسير الاجتهاد بتحصيل الحجة- الظاهر فى موضوعية العلم الفعلى بالأحكام الشرعية- ينافى جعل المقسم للاجتهاد المطلق و التجزى ملكة الاستنباط، فإنّ صاحب الملكة قد لا يتصدّى للاستنباط أصلا و إنما يعمل بالاحتياط، فهل الموضوع للأحكام هو الاجتهاد بمعنى الملكة أو الاجتهاد بمعنى استخراج الأحكام؟

قلت: لا منافاة بين ما تقدم فى الفصل السابق من تعريف الاجتهاد بتحصيل الحجة و بين ما صنعه هنا من جعل المقسم القدرة على الاستنباط، و ذلك لأنّ للاجتهاد معنيين يصحّ إطلاقه على كل منهما حقيقة:

أحدهما: معناه الاسم المصدرى، و هو ملكة الاستنباط، بشهادة صحة إطلاق «المجتهد» على صاحب الملكة قطعا و لو لم يستنبط بعد حكما واحدا، فيصح أن يقال:

«فلان مجتهد أو بلغ رتبة الاجتهاد» مع عدم استنباطه بعد شيئا من الأحكام.

ثانيهما: معناه المصدرى، و هو عمليّة استخراج الأحكام من أدلّتها.

و عليه فما صنعه المصنف «قده»- من تفسير الاجتهاد فى الفصل السابق بتحصيل الحجة، و فى هذا الفصل بالملكة التى هى المقسم بين الاجتهاد المطلق و المتجزّى- وقع فى محلّه، إذ الغرض من تفسيره بالمعنى المصدرى فى الفصل السابق هو الاجتهاد الّذى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ٣٨١

الأحكام الفعلية (١) من أمارة

يكون عدلا للتقليد و الاحتياط، و اللازم حينئذ تفسيره بمعناه المصدرى الّذى هو كأخويه مؤمّن من المؤاخذة و العقوبة، إذ المؤمّن هو إحراز الأحكام من أدلّة الفقه.

مضافا إلى: أنّ آثار الاجتهاد قد ترتّبت فى النص على عنوان «العالم و الفقيه و العارف بالحلال و الحرام» و من المعلوم عدم صدق هذه العناوين على واجد قوّة الاجتهاد مع عدم استنباط شى‏ء من الأحكام.

و الغرض من تفسير الاجتهاد بالملكة فى هذا الفصل هو البحث عن بعض أحكامه، كجواز تقليد صاحب الملكة لمجتهد آخر، و أنّ

رجوعه إليه هل هو من رجوع الجاهل إلى العالم، فيشمله أدلّة جواز التقليد أم لا؟ و اللازم حينئذ هو تفسير الاجتهاد بالملكة و قوّة الاستنباط، إذ لو انحصر الاجتهاد فى خصوص معناه المصدرى لم يبق مجال لعقد هذه المسألة، لفرض كون صاحب الملكة- المجرّدة عن الاستنباط الفعلى- غير مجتهد أى لم يستنبط شيئا من الأحكام.

و من الواضح أنّ صاحب ملكة الاستنباط ليس كالعامى الصِّرف، فلا بد أن يكون المقسم فى هذا الفصل هو قوة الاستنباط حتى تندرج جميع الأقسام فيه.

و عليه فلا منافاة بين تفسير الاجتهاد بتحصيل الحجة، و بين تقسيم الاجتهاد- بلحاظ قوّة الملكة و ضعفها- إلى إطلاق و تجزّ، لصدقه على كلا المعنيين بلا مسامحة، و أنّ إطلاقه على كل من المعنيين كان بملاحظة الأثر المهم المترتّب عليه.

(۱) هذا قيد آخر للاجتهاد، و احترز به عن القدرة على استنباط الأحكام الإنشائية و هى المرتبة الثانية من المراتب الأربع للحكم الشرعى- حسب مختاره- فإنّ الأحكام الإنشائية إمّا لا تسمّى أحكاما، لعدم وجود بعث و لا زجر فيها، و إمّا لا يكون استنباطها اجتهادا عرفا، فإنّ الاجتهاد هو استخراج الأحكام التى يترتب عليها الأثر من التحريك و الزجر، و هذا يختص بالحكم الفعلى البالغ مرتبة البعث و الزجر.

و لا بد أن يكون المراد بالفعلى ما هو أعم من المطلق و المشروط كى لا يرد عليه «أن استنباط الأحكام المشروطة قبل تحقق شرطها لا يصدق عليه الاجتهاد، مع أنه اجتهاد قطعا». و عليه فيشمل الاجتهاد استنباط الأحكام المنشأة لموضوعاتها على نحو القضايا

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۳۸۲

معتبرة (۱)، أو أصل معتبر (۲) عقلا (۳) أو نقلا (۴) فى (۵) الموارد التى لم يظفر فيها (۶) بها. و التجزّى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام (۷).

ثم إنه (۸) لا إشكال فى إمكان

الحقيقية مطلقة كانت أم مشروطة.

(۱) و هى الحجة الكاشفة- و لو نوعا- عن الحكم الواقعى كخبر العدل.

(۲) و هو ما يقابل الحجة الكاشفة، و يعبّر عنه بالأصل العملى كما يعبّر عن الأمارة بالدليل الاجتهادى.

(۳) كقاعدة قبح العقاب بلا بيان التى هى البراءة العقلية.

(۴) كالاستصحاب و البراءة الشرعية.

(۵) قيد لقوله: «أو أصل معتبر» يعنى: أن الرجوع إلى الأصل إنّما يكون فى صورة عدم الظفر بالدليل الاجتهادى.

(۶) أى: لم يظفر- فى الموارد- بالأمارة المعتبرة.

(۷) سواء استنبط أم لم يستنبط بعد، لإطلاق الاجتهاد حقيقة على كليهما.

أحكام الاجتهاد المطلق

۱- إمكانه وقوعا

(۸) بعد أن فرغ المصنف من تعريف قسمى الاجتهاد شرع فى المقام الأوّل الباحث عما يتعلق بالاجتهاد المطلق، و هذا أوّل تلك المباحث، و حاصله: أنّه لا إشكال فى إمكان حصول ملكة مطلقة عقلا، بحيث تكون بمثابة من الشدة يمكن استنباط جميع أقسام الفقه الأربعة بها، مثلا إذا أتقن المكلّف جميع مسائل علم الأصول، و كذا استنبط القواعد الكلية المحتاج إليها فى أبواب المعاملات و غيرها، فلا محالة يصير قادرا على استنباط كافّة الأحكام الشرعية الواقعية و الظاهرية. و تحقّق هذه الملكة ممكن عقلا، و واقع خارجا، و لا موجب لامتناعه العقلى، فإنّ الممتنع استفراغ الوسع فى تحصيل العلم بجميع الأحكام، لاستحالته عادة أو عقلا. و أمّا تحصيل القوة

النظرية الشديدة فهو بمكان من الإمكان.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٣٨٣

المطلق (١)، و حصوله للأعلام. و عدم (٢) التمكّن من الترجيح في المسألة و تعيين حكمها، و التردد (٣) منهم في بعض المسائل إنّما هو بالنسبة إلى

نعم ربما يتوهم منافاة وقوع الملكة المطلقة لما يشاهد من تردّد بعض الاعلام في الأحكام و التأمّل فيها، فإنّ مقتضى الاقتدار على استنباط الأحكام هو استخراج الحكم في كل مسألة، و التردّد في بعضها يكشف عن عدم تحقق الاجتهاد المطلق، مثلا «المحقّق» المعدود أسطوانة الفقه قد تردّد في كثير من الفروع، و قد حرّر بعض الأصحاب كتابا حول تردّداته، و من المعلوم أن مثل المحقق لو لم يكن مجتهدا مطلقا فعلى المجتهد المطلق السلام، فكيف يدّعى إمكان الاجتهاد المطلق؟

لكن هذا توهم فاسد، لأنّ المجتهد المطلق قادر على استنباط جميع الأحكام الشرعية، غايته أعميّة الأحكام المستنبطة من الواقعية و الظاهرية، و من المعلوم أنّ تردد مثل المحقق إنّما هو في الحكم الواقعي، إمّا لأجل عدم الظفر بالدليل على الحكم الواقعي بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، و إمّا لإجمال النص، و إمّا لتعارضه و عدم وجود مرجّح في البين. و أمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهري الفعلي فلا تردّد فيه، ففي تعارض الخبرين يعمل بأحدهما بمقتضى التخيير الظاهري المجعول بأدلة التخيير بين المتعارضين، و في مورد فقد النص يحكم بالاحتياط أو البراءة. و إن كان المورد من الشك في المكلف به حكم بالاشتغال العقلي بالجمع بين الأطراف فعلا أو تركا. و عليه فلا وجه للمنع من وجود الملكة المطلقة خارجا.

(١) بمعنى الملكة المطلقة، إذ هي المقصودة من الاجتهاد في هذا الفصل. و المراد من القدرة على استنباط جميع الأحكام هو الأعم من الاستغراق الحقيقي و العرفي، فالقادر على استنباط أكثر الأحكام مجتهد مطلق و إن لم يتمكن من استنباط عدّة قليلة منها.

(٢) مبتدأ خبره قوله: «انما هو» و هذا إشارة إلى توهّم امتناع حصول الاجتهاد المطلق عادة في الخارج، و قد تقدم تقريب التوهم و دفعه بقولنا: «نعم ربما يتوهّم منافاة وقوع الملكة المطلقة .. إلخ».

(٣) عطف تفسير لقوله: «عدم التمكن»، و قوله: «تعيين» معطوف على «الترجيح» أي: عدم التمكن من تعيين حكم المسألة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٣٨٤

حكمها الواقعي لأجل (١) عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو (٢) عدم الظفر به بعد الفحص عنه (٣) بالمقدار اللازم (٤)، لا (٥) لقلّة الاطّلاع أو قصور الباع (٦). و أمّا (٧) بالنسبة إلى حكمها الفعلي فلا تردّد لهم أصلا.

كما لا إشكال (٨) في

---

(١) قيد ل «عدم التمكن أو للتردد» يعني: أنّ منشأ التردّد قد يكون فقد النص كمسألة اعتبار كون المضاربة بالنقدين و عدم صحتها بغيرهما، فإنّ الدليل عليه هو الإجماع الّذي يشكل الاعتماد عليه، لكونه إجماعا منقولا. و قد يكون إجمال النص أو تعارضه.

(٢) معطوف على «عدم دليل» و الأوّل راجع إلى عدم الوجود، و الثاني إلى عدم الوجدان الّذي هو أعم من عدم الوجود.

(٣) هذا و ضمير «به» راجعان إلى دليل، و ضمير «عليه» راجع إلى «حكمها الواقعي».

(۴) و هو الّذي يحصل به اليأس عن الظفر به، فتطمئن النّفس بعدمه.

(۵) معطوف على «لأجل يعني: أن التردد في الحكم الواقعي ليس لأجل قلّة الاطّلاع على مدارك الأحكام و عدم المعرفة التامة بها، بل إنّما هو لفقد دليل على الحكم، لعدم كون المسألة معنونة في الأخبار و كلمات الأصحاب أصلا. كما هو الحال في كثير من المسائل المستحدثة في هذه الأعصار.

(۶) الّذى هو كناية عن عدم غزارة العلم.

(٧) معطوف على «انما هو بالنسبة» يعنى: أنّ المجتهد المطلق يتردّد أحيانا فى الحكم الواقعى، و لا تردّد له فى الحكم الظاهرى، بل هو معلوم له، ففى مثل الخبرين المتعارضين المتكافئين يتردد المجتهد فى الحكم الواقعى، و لكن حكمه الظاهرى معلوم، و هو أخذ أحد الخبرين بمقتضى أخبار التخيير. فالمراد بالحكم الفعلى هو الظاهرى المقابل للواقعى، و الأولى إضافة كلمة «فيه» بين «لهم» و «أصلا».

٢- حجية آراء المجتهد المطلق لعمل نفسه

(٨) عدل قوله: «لا إشكال» و هذا شروع فى الأمر الثانى من مباحث المقام الأوّل،

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٣٨٥

جواز (١) العمل بهذا الاجتهاد لمن اتّصف به (٢).

و أمّا لغيره (٣) فكذا لا إشكال

و هو وجوب عمل المجتهد المطلق بآراء نفسه التى استنبطها من الأدلة، و عدم جواز تقليده للغير. و حاصله: أنّه لا إشكال فى جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاده، لأنّه عالم بالأحكام عن أدلتها المعتبرة شرعا أو عقلا، فيجوز له العمل بما يستنبطه، أو الاحتياط بناء على كونه فى عرض الاجتهاد و التقليد فى مقام امتثال التكاليف الواقعية، و إلّا فيتعين عليه العمل باجتهاده، إذ لا يجوز تقليد غيره، ضرورة أنّ فتوى الغير إن كانت مطابقة لفتواه فلا معنى للرجوع إلى ذلك الغير، و إن كانت مخالفة لها فكذلك، لأنّه يخطّئ الغير، فالرجوع إليه حينئذ يكون بحسب اعتقاده من رجوع العالم إلى الجاهل. و عليه فالمجتهد المطلق يحرم عليه التقليد كما هو المرقوم فى الإجازات.

(١) المراد به الجواز بالمعنى الأعم الصادق على الوجوب، لا ما يرادف الإباحة، إذ المقصود به إمّا الوجوب التعيينى بناء على طولية مراتب الإطاعة، و إمّا الوجوب التخييرى بين الاجتهاد و التقليد و الاحتياط بناء على عرضية مراتب الإطاعة.

(٢) أى: بالاجتهاد المطلق.

٣- حجية آراء المجتهد المطلق الانفتاحى على المقلّد

(٣) أى: لغير من اتّصف بالاجتهاد المطلق، و المقصود بالغير هو الّذى لم يبلغ مرتبة الاجتهاد و إن نال من العلم مرتبة سامية. و هذا هو البحث الثالث ممّا تعرّض له فى المقام الأوّل، فالمبحث الثانى كان فى حجية آراء المجتهد المطلق فى حق نفسه، و هذا المبحث الثالث تعرض المصنف فيه لحجية آراء المجتهد المطلق على غير المجتهد، و هذا فى قبال بعض الأصحاب النافى للتقليد.

و قد فصّل المصنف فى هذه المسألة بين كون المجتهد انفتاحيا و انسداديا، فالكلام يقع فى موضعين، أحدهما: فى المجتهد المطلق الانفتاحى، و ثانيهما: فى المجتهد المطلق الانسدادى أى القائل بانسداد باب العلم و العلمى، و سيأتى الكلام فى الموضعين «إن شاء اللّه تعالى».

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٣٨۶

فيه (١) إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمى بالأحكام مفتوحا له، على (٢) ما يأتى من الأدلة على جواز التقليد. بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما (٣)، فجواز تقليد الغير عنه فى غاية الإشكال،

---

(١) أى: فى جواز العمل بهذا الاجتهاد إن كان هذا المجتهد المطلق انفتاحيّا، و هذا إشارة إلى الموضع الأوّل، و حاصله: أنه لا إشكال فى جواز عمل الغير برأى المجتهد المطلق الانفتاحى- مع اجتماع سائر الشرائط- لما سيأتى فى مباحث التقليد من الدليل على جواز تقليد الجاهل للعالم، كآية النفر و الأخبار الإرجاعية كالمحكى عن التفسير:

«فللعوام أن يقلدوه» و غير ذلك، و من الواضح أن المجتهد الانفتاحى عالم بالأحكام عن أدلتها المعهودة.

(٢) متعلق ب «لاـ إشكال فيه» و هو كالتعليل له، يعنى: أنّ عدم الإشكال فى جواز تقليد المجتهد الانفتاحى إنّما هو بعد الفراغ عن مشروعية أصل التقليد، و عدم التشكيك فى جوازه كما حكى عن علماء حلب من إيجاب الاجتهاد عينيّا.

حكم تقليد الجاهل المجتهد الانسدادى على الحكومة

(٣) أى: انسدّ على المجتهد المطلق باب العلم و العلمى كما يظهر من المحقق الميرزا القمى «قده» حيث أوجب العمل بالظن. و هذا شروع فى الموضع الثانى، و محصله: عدم جواز عمل العامى بفتوى المجتهد الانسدادى مطلقا سواء أ كان ذلك المجتهد قائلا بحجية الظن حكومة أم كشفا. و قد استدل عليه بوجهين يختص أوّلهما بالقول بحجية الظن على الحكومة، و ثانيهما يشترك بين القول بالحكومة و الكشف.

أمّا الوجه الأوّل فتوضيحه: أنّ المجتهد الانسدادى- بناء على الحكومة- ليس عالما بالأحكام، لأنّ معنى الحكومة هو حجية الظن فى مقام إطاعة التكاليف المعلومة إجمالا، لا كون الظن طريقا إلى الأحكام الواقعية و مثبتا لها كما هو شأن الظنون الخاصة القائمة على الأحكام، فمعنى الحكومة هو جواز الاقتصار على الإطاعة الظنية، لا وجود طريق ظنى إلى الأحكام الواقعية. و عليه فلا تشمله أدلة التقليد، لخروجه عن عنوان «العالم»

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ٣٨٧

فإنّ (١) رجوعه (٢) إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم (٣)، بل (۴) إلى

الّذى هو موضوع تلك الأدلة، و لا أقلّ من الشك فى حجية رأيه على الغير، و المرجع فيه أصالة عدم الحجية.

و أمّا الوجه الثانى فحاصله: أنه- بعد الغض عن عدم صدق «العالم» على المجتهد الانسدادى- يرد عليه إشكال آخر، و هو: أنّ مقتضى مقدمات الانسداد حجية الظن على نفس المجتهد دون غيره، لأنّه الموضوع لها، حيث إنّ كل حكم تابع لموضوعه و لا يسرى إلى موضوع آخر، و من المعلوم أنّ موضوع حجية الظن الانسدادى هو المجتهد فقط الّذى انسدّ عليه باب العلم، لتمامية مقدمات الانسداد بالنسبة إليه دون غيره، إذ من مقدماته بطلان التقليد و الاحتياط، و بطلانهما بالنسبة إلى المجتهد الانسدادى و إن كان ثابتا، إذ لو لا إثبات بطلانهما لما صار انسداديا، إلاّ أنّ بطلانهما بالنسبة إلى الجاهل غير ثابت، لإمكان تقليد مجتهد يرى انفتاح باب العلم أو العلمى.

و لو فرض انحصار المجتهد فى المجتهد الانسدادى فعلى الجاهل العمل بالاحتياط إن لم يستلزم اختلال المعاش، و إلاّ فعليه التبعيض فى الاحتياط بحيث لا يلزم منه الاختلال و إن لزم منه العسر.

نعم إذا تمكّن الجاهل من إبطال الاحتياط العسرى- بإثبات- حكومة أدلّة العسر على هذا الاحتياط الناشئ من الجهل بالأحكام، كحكومتها على نفس الأحكام الملقية فى العسر- كان الظن حينئذ حجة على هذا الجاهل كحجيته فى حق نفس المجتهد الانسدادى. لكن دون إثباته للجاهل خرط القتاد.

(١) تعليل لقوله: «فى غاية الإشكال» و هذا إشارة إلى أوّل الوجهين على عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى القائل بالحكومة، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «أمّا الوجه الأوّل فتوضيحه: أنّ المجتهد الانسدادى .. إلخ».

(٢) أى: رجوع الغير- و هو الجاهل- إلى المجتهد المطلق الانسدادى.

(٣) حتى يكون هذا الرجوع جائزا بمقتضى أدلة جواز التقليد.

(۴) أى: بل يكون هذا الرجوع من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فإنّ الانسدادى يعترف بعدم علمه بالأحكام، إذ لا طريق له إليها من العلم و العلمى.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۳۸۸

الجاهل، و أدلة (۱) جواز التقليد إنما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، كما لا يخفى. و قضيّة (۲) مقدمات الانسداد ليست إلّا حجية الظن عليه، لا على غيره، فلا بد فى حجية اجتهاد مثله على غيره (۳) من التماس دليل آخر غير (۴) دليل التقليد (۵) و غير دليل الانسداد الجارى فى حق

---

(۱) أى: و الحال أنّ أدلة جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع الجاهل إلى العالم، و لم تدل على جواز رجوع المتحير فى وظيفته إلى غير المتحير حتى يقال بجواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى، لكونه غير متحير فى وظيفته.

(۲) أى: أن مقتضى مقدمات الانسداد .. إلخ، و هذا معطوف على «فان رجوعه» و إشارة إلى ثانى الوجهين على عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى القائل بالحكومة، و قد تقدم تقريبه بقولنا: «و أمّا الوجه الثانى فحاصله: أنّه بعد الغض .. إلخ».

(۳) هذا الضمير و ضمائر «عليه، غيره، مثله» راجعة إلى المجتهد الّذى انسدّ عليه باب العلم و العلمى، و المراد بالغير هو الجاهل، و قوله: «على غيره» متعلق ب «حجية الظن».

(۴) بيان ل «دليل آخر» و ذلك الدليل الآخر منحصر فى دليلين مفقودين فى المقام، أحدهما: الإجماع على جواز رجوع الجاهل إلى المجتهد مطلقا انفتاحيا كان أم انسداديا ثانيهما: جريان مقدمات دليل انسداد آخر فى حق المقلد- غير ما تجرى فى حق نفس المجتهد الانسدادى- بأن يقال: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعلية موجود، و باب العلم و العلمى بها مسند، و إهمالها غير جائز، و الاحتياط باطل أو غير لازم، و لا يجوز إجراء الأصول النافية للتكليف، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فتنتج اعتبار الظن الحاصل بالأحكام من رأى المجتهد الانسدادى. و كلا الوجهين ممنوع، لما سيأتى.

(۵) أمّا دليل التقليد فلدلالته على رجوع الجاهل إلى العالم خاصة، و الانسدادى غير عالم. و أمّا دليل الانسداد الجارى فى حق المجتهد فلاقتضائه حجية الظن لخصوص المجتهد لا كل أحد.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۳۸۹

المجتهد من (۱) إجماع، أو جريان مقدمات دليل الانسداد فى حقّه، بحيث تكون منتجة لحجية [بحجية] الظن الثابت حجيته بمقدماته له (۲) أيضا.

و لا مجال (۳) لدعوى الإجماع. و مقدماته (۴) كذلك غير جارية فى حقه (۵)،

---

(۱) بيان لقوله: «دليل آخر» يعنى: أنّ ذلك الدليل الآخر لا بد أن يكون هو الإجماع أو مقدمات انسداد آخر غير ما يجرى فى حق المجتهد. و قد تقدم تقريب الوجهين.

(۲) أى: للغير، يعنى: كما أنّ مقتضى دليل الانسداد- الّذى يتمسك به المجتهد- هو حجية الظن فى عمل نفسه، كذلك يقتضى دليل الانسداد- الّذى يتمسك به المقلّد- حجية ظن المجتهد للغير.

(۳) هذا شروع فى ردّ الوجهين اللذين قد يتمسّك بهما لإثبات حجية ظن المجتهد الانسدادى القائل بالحكومة على الجاهل. أمّا الوجه الأوّل و هو الإجماع فيندفع بعدم تحققه، لكون مسألة الانسداد من المسائل المستحدثة، فدعوى الإجماع فيها غير مسموعة.

و أمّا الثّانى- و هو دليل الانسداد- فيندفع بعدم تمامية المقدمات فى حق الجاهل، لأنّ المقدمة الرابعة من مقدماته هى بطلان كل من التقليد و الاحتياط، و من المعلوم عدم بطلان التقليد فى حق الجاهل إن كان هناك مجتهد انفتاحى، فلا تصل النوبة إلى حجية الظن فى حقه. و لو فرض انحصار المجتهد فى الانسدادى لم يتعيّن على العامى تقليد المجتهد الانسدادى، فإنّ التقليد و إن كان باطلا لعدم إمكانه حسب الفرض، إلّا أنّ بطلان الاحتياط غير معلوم، فعلى هذا الجاهل أن يحتاط إن لم يلزم منه اختلال النظام و إن لزم منه

العسر، و لو نفى وجوب الاحتياط العسرى بحكومة دليل نفى الحرج على دليل الانسداد المقتضى للاحتياط اقتصر على الاحتياط غير المستلزم للعسر.

(۴) هذا ردّ للوجه الثانى و هو تمسّك العامى فى جواز تقليده للانسدادى بدليل الانسداد، يعنى: و مقدمات الانسداد- بحيث تنتج حجية الظن للجاهل كحجيته للمجتهد- غير جارية.

(۵) أى: فى حق الغير و هو الجاهل.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۳۹۰

لعدم (۱) انحصار المجتهد به (۲)، أو (۳) عدم لزوم محذور عقلى من عمله بالاحتياط و إن (۴) لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسرة (۵).

نعم (۶) لو جرت المقدمات

---

(۱) تعليل لقوله: «غير جارية» و الوجه فى عدم جريانها ما عرفته من أنّ المقدمة الرابعة من دليل الانسداد هى: «بطلان العمل بالاحتياط و تقليد العالم، و الرجوع إلى الأصل العملى فى كل مسألة» و هذه المقدمة غير ثابتة هنا، أمّا بطلان التقليد فيندفع بإمكانه، لعدم انحصار المجتهد بالانسدادى. و أمّا بطلان الاحتياط فيندفع بجوازه ما لم يلزم الاختلال أو العسر.

(۲) أى: بالمجتهد الانسدادى.

(۳) معطوف على «عدم انحصار» و هذا ردّ للشق الآخر و هو بطلان الاحتياط الّذى لا بد من إثباته فى المقدمة الرابعة، و قد عرفت توضيحه، و أنّ الاحتياط لازم على هذا الجاهل ما لم يترتّب عليه محذور عقلى و هو اختلال المعاش، أو محذور شرعى و هو العسر بناء على حكومة قاعدة نفى الحرج على الاحتياط المستلزم للعسر.

(۴) وصلية، يعنى: يجب على الجاهل الاحتياط حتى إذا استلزم العسر، إلّا أن يريح نفسه من الاحتياط العسرى بنفيه بقاعدة الحرج.

(۵) هذا الضمير و ضميرا «منه، وجوبه» راجعة إلى الاحتياط، و ضميرا «عمله، له» راجعان إلى غير المجتهد، و هو الجاهل.

(۶) استدراك على قوله فى الوجه الثانى على بطلان تقليد الانسدادى: «غير جارية فى حقه» و هذا بيان لصورة أخرى و ليس تقييدا فى كلامه المتقدم من عدم جريان مقدمات الانسداد. و حاصل ما أفاده: أنّه إذا انحصر المجتهد بالانسدادى و كان الاحتياط مخلا بالمعاش، أو كان مستلزما للعسر مع فرض إقامة الدليل على نفى الاحتياط العسرى، أمكن القول بجريان مقدمات الانسداد فى حق الجاهل و إثبات جواز رجوعه إلى المجتهد الانسدادى، فإنّه و إن لم يكن عالما بالأحكام، لكنه عالم بكيفية العمل بها. إلّا

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۳۹۱

كذلك (۱) بأن (۲) انحصر المجتهد، و لزم من الاحتياط المحذور (۳)، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه (۴) حينئذ (۵) كانت (۶) منتجة لحجيته فى حقه أيضا، لكن دونه (۷) خرط القتاد. هذا (۸) على تقدير الحكومة.

و أما على تقدير الكشف و صحته، فجواز الرجوع إليه فى غاية الإشكال، لعدم (۹) مساعدة أدلّة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختصّ

أنّ هذا الفرض فى نفسه بعيد، لعدم انحصار المجتهد فى عصر بالانسدادى حتى يبطل التقليد، بل و مع بطلانه لا بد من الاحتياط المستلزم للعسر إلّا مع نفى وجوبه شرعا.

(۱) أى: بحيث تنتج حجيّة الظن.

(۲) بيان لكون المقدمات منتجة لحجية الظن، و انحصار المجتهد بالانسدادى، و إشارة إلى بطلان التقليد.

(۳) و هو اختلال النظام، فيبطل الاحتياط حينئذ.

(۴) هذا الضمير و ضمير «منه» راجعان إلى الاحتياط.

(۵) أى: حين لزوم العسر.

(۶) جواب «لو جرت» أى: كانت المقدمات منتجة لحجية الظن فى حق غير المجتهد كحجيته فى حق المجتهد.

(۷) أى: لكن دون جريان المقدمات فى هذا الفرض الأخير- المتقدم بقوله:

«نعم ..»- خرط القتاد، لعدم انحصار المجتهد بالانسدادى فى شىء من الأعصار.

(۸) أى: ما تقدم من الوجهين على عدم جواز تقليد المجتهد الانسدادى إنّما هو بالنسبة إلى القائل بالحكومة. و أمّا القائل بالكشف فسيأتى الكلام فيه.

حكم تقليد المجتهد الانسدادى القائل بالكشف

(۹) منع المصنف من رجوع الجاهل إلى المجتهد الانسدادى القائل بالكشف بوجهين:

أحدهما: منع أصل القول بالكشف، و أنّه لو تمّت المقدمات كانت مقتضية للقول بالحكومة، و قد أفاد هذا الوجه بقوله بعد أسطر: «و لو سلم أن قضيتها» و كان الأنسب

حجية ظنه به (۱). و قضية (۲) مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت فى حقه دون غيره، و لو (۳) سلّم أن قضيتها كون [يكون] الظن المطلق معتبرا شرعا كالظنون الخاصة (۴) التى دل الدليل على اعتبارها

تقديمه على الوجه الآخر.

ثانيهما: منع حجية الظن الحاصل للمجتهد الكشفى على الجاهل، و هذا الوجه هو الوجه الثانى المتقدم فى القول بالحكومة بقوله: «و قضية مقدمات الانسداد» و قد أشار إليه فى المتن بقوله: «لعدم مساعدة» و حاصله: اختصاص حجية الظن- الثابت اعتباره بمقدمات الانسداد- بمن جرت فى حقه و هو المجتهد، لأنّه الموضوع لحجية هذا الظن، فلا يمكن التعدى عنه إلى غيره. و عليه فلا يشمله دليل التقليد، لاختصاص حجية هذا الظن بالمجتهد بمقتضى دليل الانسداد، لأنّه الّذى انسدّ عليه باب العلم و العلمى، و جرت فى حقه المقدّمات، و صار الظن بالأحكام حجة عليه، و من المعلوم أنّ هذا الدليل قاصر عن إثبات حجية الظن لغير المجتهد، و دليل جواز التقليد أو وجوبه لا يجبر هذا القصور، لأنّ الدليل يثبت الحكم دون الموضوع، ضرورة أنّ الكبرى لا تصلح لإثبات الصغرى كما لا يخفى.

(۱) الضمير راجع إلى «من الموصول» المراد به المجتهد، و ضمير «ظنه» راجع إلى الانسداد، أى: اختصّ حجية الظن الانسدادى بالمجتهد الانسدادى.

(۲) الأولى أن يقال: «كما هو قضية مقدمات الانسداد» لأنّ هذه الجملة تكون فى مقام إثبات الاختصاص الّذى هو علّة لعدم مساعدة أدلّة التقليد. إلّا أن يجعل الواو حالية، فتشعر بالعلية حينئذ. و ضميرا «حقه، غيره» راجعان إلى المجتهد.

(۳) كلمة «لو» وصلية، و هذا إشارة إلى ضعف القول بالكشف، و قد سبق فى مباحث الانسداد أنّه لو فرض تمامية مقدمات الانسداد كان مقتضاها حجية الظن حكومة بمعنى التبعيض فى الاحتياط دون الكشف.

(۴) فى كونها طرقا قائمة على الأحكام الواقعية و محرزة لها، غاية الأمر أنّ الظنون الخاصة- كخبر الثقة و الإجماع المنقول- صارت حجة بعناوينها، و الظن الانسدادى صار

بالخصوص، فتأمّل (١).

إن قلت (٢): حجية الشيء شرعا مطلقا (٣) لا توجب القطع

حجة لا بعنوان خاص، بل بعنوان عام منطبق على جميع الأمارات الظنية.

(١) لعله إشارة إلى: أنّه بعد البناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاصّ محرزا للواقع، و لا- يختص حينئذ اعتبار كشفه بالمجتهد، بل بمقتضى أدلّة التقليد يصير حجة فى حق غيره أيضا.

لكن فيه منع، ضرورة وضوح الفرق بين الظن الخاصّ و بين الظن المطلق، حيث إنّ دليل اعتبار الظن الخاصّ مطلق كآية النبأ، فإنّها على تقدير دلالتها على حجية خبر العادل لا تدل على تقيد حجيته بقيد و بشخص دون شخص، و هذا بخلاف الظن المطلق، فإنّ حجيته منوطة بالانسداد المتوقف على مقدمات، فمن تمت عنده هذه المقدمات يثبت له اعتبار الظن، دون من لم تتم له كالعامى، لما عرفت من عدم تمامية مقدمات الانسداد عنده، فتدبر.

(٢) غرض هذا المستشكل الإشكال على جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى أيضا بناء على مختار المصنف فى حجية الأمارات غير العلمية من التنجيز و التعذير، كعدم جواز الرجوع إلى الانسدادى، و حاصل الإشكال: أنّ حجية الظنون الخاصة لا تقتضى العلم بالواقع حتى يصدق على المجتهد الانفتاحى «العارف بالأحكام» كى يكون موضوعا لدليل جواز التقليد، كما لا- تقتضى العلم بالحكم الظاهرى، لأنّ التحقيق عند المصنف و غيره هو عدم جعل الحكم الظاهرى فى موارد الأمارات، غاية الأمر أنّ العقل يحكم بتنجز الواقع عند الإصابة و العذر عند عدمها، فليس فى البين حكم ظاهرى حتى يكون المجتهد عالما بالحكم الظاهرى الفعلى.

و عليه فالمجتهد الانفتاحى كالانسدادى غير عالم بالأحكام، فالرجوع إليه يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، و لازمه انسداد باب التقليد رأسا، فلا- وجه للتفصيل فى جواز الرجوع إلى المجتهد بين الانفتاحى و الانسدادى، إذ لا يجوز الرجوع إليه مطلقا بناء على مختار المصنف فى حجية الأمارات.

(٣) يعنى: سواء كان فى حال الانفتاح أم الانسداد، و هذا قيد ل «حجية الشيء».

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٣٩۴

بما أدّى (١) إليه من الحكم و لو ظاهرا كما مرّ تحقيقه (٢)، و أنّه (٣) ليس أثره إلّا تنجز الواقع مع الإصابة و العذر (۴) مع عدمها، فيكون رجوعه (۵) إليه مع انفتاح باب العلمى عليه أيضا (۶) رجوعا إلى الجاهل فضلا عمّا إذا انسدّ عليه (٧).

قلت (٨):

---

(١) فاعله ضمير راجع إلى «الشيء» و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول، و المعنى:

أنّ حجية الأمارة لا توجب القطع بالمؤدّى و هو الحكم الشرعى لا واقعا و لا ظاهرا، لما عرفت.

(٢) متعلق بقوله: «لا- توجب» و قد تقدم فى أوائل بحث الأمارات التصريح به حيث قال: «لأن التعبد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجيته، و الحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحة الاعتذار به إذا أخطأ ..» و هو عدول عما تقدم منه فى مباحث القطع من دعوى التنزيل و جعل الحكم الظاهرى.

(٣) معطوف على «تحقيقه» و ضمير «انه» للشأن، و ضمير «أثره» راجع إلى «حجية الشيء» فالأولى تأنيث الضمير. و كيف كان فهذا معنى الحجية الذاتيّة و هى العلم، و هذه الجملة مبيّنة لقوله: كما مرّ تحقيقه.

(۴) معطوف على «تنجز الواقع» و ضمير «عدمها» راجع إلى «الإصابة».

(۵) يعنى: فيكون رجوع غير المجتهد إلى المجتهد الانفتاحى كرجوعه إلى المجتهد الانسدادى فى كونه من رجوع الجاهل إلى

الجاهل.

(۶) يعنى: كما إذا انسدّ عليه باب العلم و العلمى.

(۷) فى أنّه جاهل بالواقع قطعا، لاعترافه بانسداد باب العلم و العلمى عليه، و الظاهر أنّه لا حاجة إلى هذه الجملة، إذ تمام المقصود اشتراك الانفتاحى و الانسدادى فى الجهل بالحكم واقعا و ظاهرا.

(۸) هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن مقتضى الحجية و إن كان هو التنجيز و التعذير

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۳۹۵

....

لا- جعل الحكم المماثل، إلّا أنّه فرق بين الانسدادى و الانفتاحى. أمّا بناء على تقرير المقدّمات على الحكومة فحيث إنّ الظن ليس حجة من قبل الشارع، و إنما هى حكم العقل بكفاية الإطاعة الظنيّة، فليس هذا الانسدادى عالما بحكم حتى يكون رجوع الجاهل إليه رجوعا إلى العالم.

و أمّا بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف، فالظن المطلق بالحكم و إن كان حجة شرعا، و مقتضى هذه الحجية جعل الحكم المماثل على طبق المظنون، فالمجتهد الانسدادى على الكشف عالم بالوظيفة الفعلية، لأنّ حجية الظن فى حقه قطعيّة، و لازمه جواز رجوع الجاهل إليه، لكونه عالما بالوظيفة الفعلية، إلّا أنّ المانع من جواز تقليده هو اختصاص حجية الظن المطلق بالحكم الشرعى بمن حصل له الظن و هو المجتهد فقط، إذ المفروض أنّ مقدمات الانسداد تمّت فى حقه، فهو المخاطب بلزوم متابعة الظن، لا المقلّد، لعدم التفاته إلى المقدمات و عدم تماميتها عنده.

و هذا بخلاف المجتهد الانفتاحى، فإنّه يستنبط الأحكام من الأمارات المعتبرة بأدلّتها الخاصة كخبر الثقة و ظواهر الألفاظ، و من المعلوم أنّ مثل الخبر لا- يختص حجيته بالمجتهد، فإن عمدة الدليل على اعتباره بناء العقلاء الممضى شرعا، و هذا البناء لم يقيد بالمجتهد، فخبر الثقة حجة فى حق المجتهد و المقلد على السواء، و إنّما يكون للمجتهد خصوصية الظفر بما هو حجة عليه و على مقلده، فلا قصور من هذه الحيثية فى أدلة التقليد عن شمولها لمثله. بخلاف الظن الانسدادى على الكشف، فإنّه حجة على من حصل له الظن و هو المجتهد فقط.

و المتحصل: أن كون الحجية عند المصنف بمعنى المنجزية و المعذرية- لا جعل الحكم المماثل- لا ينافى جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى، فإنّه عالم بحجية الأمارات، و الحجية حكم أصولى عام لا يختص بالمجتهد، و المقلد إنّما يرجع إليه لتمييز موارد قيام الحجة عن موارد عدم قيامها. و هذا بخلاف الظن الانسدادى على الكشف، فإنّ الظن و إن كان حجة شرعا، و هو عالم بالحكم الظاهرى، إلّا أنه مع ذلك لا يجوز تقليده [۱].

---

[۱] هذا ما أفاده المحقق الأصفهانى فى تحقيق مراد المصنف «قدهما» بتوضيح منّا.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۳۹۶

.....

....

و قد أوضح المحقق المشكينى «قده» كلام الماتن بقوله: «و حاصله: منع كون موضوع الأدلّة العالم بالحكم الفرعى، بل مطلق العالم

بالحكم فرعيّا أو أصوليّا، و فى الفرض يكون الثانى محقّقا ..» «١».

و الظاهر عدم وفاء هذا البيان بما رامه المصنف «قده» لوجهين:

أحدهما: أنّ مجرّد علم المجتهد بالحكم الأصولى- أى الحجية- لا يوجب أهليّته لرجوع العامى إليه ما لم تكن حجية الأمارات شاملة له أيضا، إذ بدون هذه الضميمة لا- ينفع العلم بالحكم الأصولى إلّا لصحّة عمل المجتهد، و لا كلام فيه، و الإشكال كلّه فى جواز رجوع العامى إليه، و هو لا يندفع إلّا بما أفاده المحقق الأصفهانى «قده» من عدم اختصاص أدلة حجية الأمارات بالمجتهد، بل تعمّ المقلّد أيضا و إن لم يكن المقلّد أهلا للاستفادة منها.

ثانيهما: أنّ مقصود المصنف من قوله: «قلت: نعم ..» إبداء الفرق بين المجتهد الانفتاحى و الانسدادى الكشفى، و لو كان مقصوده كفاية علم المجتهد بالحكم الأصولى فى صحة رجوع العامى إليه لا تنقض بأنّ الانسدادى- على الكشف- له الحجة الشرعية على الحكم، و مقتضاها علمه بالحكم الظاهرى، و حينئذ فهو أولى بالرجوع إليه من المجتهد الانفتاحى الّذى لا علم له بالحكم لا واقعا و لا ظاهرا. و لا- يندفع هذا الإشكال إلاّ- بما تقدّم من أنّ علم الانسدادى بالحكم الظاهرى مختص به، بخلاف علم الانفتاحى بحجية الحجج، فإنّه يعمّ المقلّد أيضا.

و كيف كان فقد أورد المحقق الأصفهانى على الماتن بالنقض و الحل، قال: «و الجواب- بعد النقض بالاستصحاب المتقوّم باليقين و الشك القائمين بالمجتهد مع انه لم يستشكل فيه- هو: أنّ المقدمات تقتضى حجية الظن المتعلّق بالحكم، فإذا تعلّق الظنّ بحكم الغير و كان على طبقه حكم مماثل مجعول، فلا مانع من شمول أدلة التقليد له، و مع تماميّة المقدمات بالإضافة إلى هذا الظن لا موجب لعدم حجيّته، و الاقتصار على الظن المتعلّق بحكم نفسه ملاحظة قيام الظن به، فإنّ قيامه به لا يقتضى عدم كونه حجة على حكم اللّه تعالى فى حق الغير» «٢».

أقول: يبتنى هذا الإشكال على دخل مقدمات الانسداد فى حجية الظن كشفا بنحو الحيثية التعليليّة، إذ عليه يمكن تسريتها إلى المقلّد بمعونة أدلة التقليد، و أمّا إذا كانت دخيلة فيه بنحو الحيثية التقييدية فاللازم الاقتصار فى حجية الظن كشفا على من تمت المقدمات عنده، و لا تجدى أدلة

---

(١) كفاية الأصول المحشّاة بحاشية المحقق المشكينى، ٢- ٤٢٥

(٢) نهاية الدراية، ٣- ١٩٣

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٣٩٧

نعم (١)، إلّا أنّه (٢) عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الأحكام (٣) [١]،

---

(١) يعنى: أنّ مقتضى حجية الأمارات غير العلمية عند المجتهد الانفتاحى و إن لم يكن هو العلم بالحكم و لو ظاهرا، إذ الحجية فيها كحجية القطع بمعنى التنجيز و التعذير، لا- بمعنى جعل المماثل، إلّا أنّه يوجد فرق بين الانفتاحى و الانسدادى، و هو علم الانفتاحى بموارد قيام الحجية على الأحكام، و يصدق «العارف بالأحكام» على العالم بنفس الأحكام، و على العالم بموارد قيام الحجة على الأحكام، و المفروض أنّ الانسدادى يختص ظنه بالحكم الشرعى بنفسه، لاستناده إلى المقدمات الجارية فى حقه فقط.

(٢) أى: أن المجتهد الّذى يرى انفتاح باب العلم أو العلمى عالم بالحكم الأصولى، و هو حجية الحجج الشرعية على الأحكام، و يكون رجوع الجاهل إلى المجتهد الانفتاحى من رجوع الجاهل إلى العالم، للتوسعة فى «العالم و العارف» بإرادة الأعم من العارف بنفس الحكم الفرعى كوجوب جلسة الاستراحة، و من العارف بحجية خبر الثقة و ظواهر الألفاظ الدالة على الحكم الشرعى.

(٣) و المفروض أن الحجة الشرعية على الأحكام لا تختص حجيتها بنفس المجتهد، بل تعم المقلد. و لا بد من هذه التتمة حتى يصح

مقابلته بالانسدادى الكشفى الّذى يختص حجية ظنه به، و لو لا هذه الضميمة المستفادة من مبنى المصنّف فى مسألة حجية الخبر لا يكون الجواب وافيا بدفع الإشكال.

التقليد فى تسرية حجية ظنون المجتهد إلى المقلّد. و ظاهر قول المصنف قبل أسطر: «لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختصّ حجية ظنّه به، و قضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت فى حقه، دون غيره» هو الثانى، و عليه فيشكل تعميم حجية هذا الظن بأدلة التقليد، لفرض دلالة المقدمات على قصر حجيته بمن قامت عنده خاصة.

نعم فى كلام المصنف تأمّل آخر سيأتى التعرّض له «إن شاء اللّه تعالى».

[۱] هذا متين، إذ لا ريب فى أن المجتهد الانفتاحى عالم بموارد قيام الحجة على الأحكام الشرعية، إلّا أنه لا تصل النوبة إلى هذا التوجيه بعد إطلاق «معرفة الأحكام» على استفادة الحكم الشرعى من الطرق المتعارفة كخبر الثقة و ظواهر الألفاظ، فإنّ هذا الإطلاق يشهد بأنّ المعرفة

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۳۹۸

فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم ..

....

المطلوبة من مثل مقبولة عمر بن حنظلة ليست إلّا إحراز الحكم من الأمارات المتداولة بأيدينا، ففى رواية عبد الأعلى مولى آل سام قال عليه السّلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه» مع وضوح عدم صراحة آية نفى الحرج فى بدليّة المسح على المرارة عن مسح بشرة ظاهر القدم، و إنما هو أخذ بظاهر الكتاب العزيز.

و فى رواية داود بن فرقد: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا» لعدم كون المقصود معرفة كلامهم المسموع منهم عليهم السّلام بلا واسطة، إذا لا خصوصية فى حضور مجلس المخاطبة، فالمراد الوصول إلى مغزى كلامهم عليهم السّلام، و هو منوط بوثاقة المخبر و ظهور الهيئة التركيبية فى المضمون الّذى أرادوا بيانه. فأطلق عليه السّلام «معرفة الكلام» على مجرّد الاعتماد على خبر الثقة و ظاهر اللفظ، و من المعلوم أنّه لا يكون فى حجية الظاهر- بل و فى الخبر- بسيرة العقلاء إنشاء حكم مماثل حتى يكون الفقيه قاطعا بالحكم الفعلى المماثل لما أدّى إليه خبر الثقة، و إنّما يكون عملهم بمثل خبر الثقة و ظواهر الألفاظ لمجرّد الطريقية و الكشف النوعىّ عن الواقع.

و عليه فحيث إنّ المجتهد الانفتاحى يعتمد فى جلّ استنباطاته على أخبار الآحاد و ظواهر الألفاظ فلا مانع من إطلاق «العارف بالاحكام» عليه حقيقة، لا تخصيص المعرفة بموارد إحراز الواقع بالقطع ثم تعميمه لمن يعرف موارد الطرق على الأحكام.

و قد يقال: إنّ ظاهر الخبرين المتقدّمين و غيرهما صحة إطلاق المعرفة على مطلق الحجة القاطعة للعذر، لأنّ حجية الظاهر ببناء العرف ليست بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقى بالحكم الفعلى الظاهرى، بل بمعنى تنجز الواقع به، و صحة المؤاخذة على مخالفته.

و هكذا الأمر فى حجية الخبر ببناء العقلاء، فإنّه ليس منهم إلّا صحة الإحتجاج به لا جعل الحكم المماثل. و منه يتبيّن أنّ المعرفة فى قوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا» بعد قوله عليه السّلام:

«روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا» تكون باعتبار منجزية الخبر بسنده و دلالته للواقع، فهو عارف بالأحكام، لقيام الحجة سندا و دلالة عنده على الأحكام.

بل الظاهر من آيـة السؤال من أهل الذّكر هو الأمر بالسؤال للعلم بالجواب، لا للعلم بالواقع، و ليس صدق العلم على الجواب إلّا باعتبار حجيته سـندا و دلالـة، فالمعلوم بالجواب هو ما سأل عنه لا الحكم المماثل له، و لـذا تكون الآيـة دليل حجيـة الفتوى و الروايـة. و عليه فالمراد بالحكم و معرفته قيام

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٣٩٩

إن قلت (١):

---

(١) هذا إشكال آخر على جواز تقليد المجتهد الانفتاحى، و محصله: عدم جواز

الحجة القاطعة للعذر عليه سواء كانت حجة من قبلهم عليهم السّلام أو من العرف أو من العقلاء «١».

لكن يمكن أن يقال: إنّ إطلاق المعرفة على اسـتفادة الحكم من الخبر و الظاهر و إن كان صحيحا، إلّا أنّه ليس بمناط قطع العذر حتى يتعـدّى منهما إلى كل حجـة عقلية أو شـرعية منجّزة للواقع أو معذّرة عنه، بل بمناط طريقيتها النوعية و الكشف الغالبى عن الواقع، فإنّ عمـدة الدليل على اعتبار ظواهر الألفاظ و الخبر هى السـيرة الممضاة، و من المعلوم أنّ عمل العقلاء بظاهر الكلام إنّما هو لحكايته عن المراد الجـدّى عنـد عـدم نصب قرينـة على خلافه، فحيثيـة الكشف عن الواقع ملحوظـة فى عملهم بظاهر الكلام قطعا، و لأجلها يصـح الإحتجاج به تنجيزا و تعـذيرا، فصـحة الاحتجاج به متفرعـة على طريقيته للواقع، و ليست مجرّدة عنها حتى يتعدّى إلى كل حجة قاطعة للعذر.

و كذا الحال فى بنائهم على العمل بخبر الثقة، فإنّه بنظرهم طريق إلى الواقع و كاشف عنه.

و الأخبار الإرجاعية التى هى إمضاء لهذا البناء العقلائى وافية بهذا المعنى، ففى سؤال عبد العزيز بن المهتدى عن الرضا عليه السّلام: «أ فيونس بن عبـد الرحمن ثقـة آخـذ عنه معالم دينى؟» يكون المقصود منه الوصول إلى نفس الأحكام الواقعية التى يخبر بها يونس عن الإمـام المعصوم عليه السّـلام، فإنّ معالم الـدين لا تنطبق على إخبار يونس بشـىء ليس من الـدين بمجرد كونه معـذّرا عنه، للفرق بين السؤال عن معالم الدين و بين ما يكون معذرا عنه.

و عليه فلا سبيل للتعدى عن ظهور «عرف أحكامنا» إلى كل حجة قاطعة للعذر حتى الظن الانسدادى على الحكومة.

نعم لا بـد من الأخذ بعموم «أحكامنا» بإرادة الأعم من الحكم الظاهرى و الواقعى، فالإفتاء بأحد الخبرين المتعارضـين اعتمادا على أدلة التخيير معرفة بالحكم الظاهرى، و كذا فى موارد الأصول العملية.

و المتحصل: أنّه كما لا حاجة إلى تكلف إرادة العلم بموارد قيام الحجة على أحكامهم من العلم بها، كذلك لا موجب لحمل المعرفة على مطلق الحجة القاطعة للعذر حتى إذا كان فاقدا لحيثية الكشف عن الواقع.

---

(١) نهاية الدراية، ٣- ١٩٢

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٤٠٠

رجوعه (١) إليه فى موارد فقد الأمارة المعتبرة عنده (٢) التى يكون المرجع فيها الأصول العقلية ليس إلّا الرجوع إلى الجاهل.

قلت (٣):

الرجوع إلى المجتهـد الانفتاحى فى موارد فقـد الحجـج الشـرعية من الأمارات و الأصول، إذ المرجع حينئـذ هو الأصول العقلية، فليس المجتهد حينئذ عالما بحكم شرعى لا فرعى و لا أصولى، حتى يكون رجوع العامى إليه من رجوع الجاهل إلى العالم.

و عليه ففى مسألة رجوع العامى إلى المجتهد المطلق الانفتاحى لا بدّ من التفصيل بين الأحكام الشرعية التى يستند المجتهد فيها إلى دليل شرعى و بين ما يستند فيها إلى حكم عقلى، بالجواز فى الأوّل و المنع فى الثانى، لا ـ الحكم بالجواز فى مطلق ما يفتى به الانفتاحى. مثلا فى موارد العلم الإجمالى لمّا كان الاحتياط- بالجمع بين الأطراف فعلا أو تركا- بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، فلا ـ مورد للتقليد فيها، كالصلاة فى الثوبين المشتبه طاهرهما بمتنجسهما، و كالاجتناب عن الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما، و نحو ذلك.

(١) مبتدأ خبره «ليس إلّا» يعنى: أن رجوع غير المجتهد- و هو الجاهل- إلى المجتهد الانفتاحى فى موارد الأصول العقلية يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فإنّ المجتهد الانفتاحى جاهل بالحكم الشرعى أيضا، و لذا اعتمد على المنجّز و المعذّر العقلى.

(٢) أى: عند المجتهد الانفتاحى. و اللازم إضافة «الأصل الشرعى» إلى «الأمارة المعتبرة» إذ لا تصل النوبة إلى الأصل العقلى بمجرد فقد الأمارة، بل لا بد من فقد الأصل الشرعى أيضا من استصحاب و براءة. و جملة «التى يكون ..» نعت ل «موارد».

(٣) هذا دفع الإشكال، و حاصله: أنّ رجوع الجاهل إلى المجتهد الانفتاحى فى موارد فقد الأمارة و الأصل الشرعى ليس إلّا من جهة علم المجتهد بموارد فقد الحجة الشرعية، لعجز الجاهل عن تمييز موارد وجود الحجة عن موارد عدمها، و بعد اطّلاع الجاهل على تلك الموارد- التى ليست فيها حجة شرعية- يعمل على طبق ما يستقل به عقله، و إن كان على خلاف ما ذهب إليه مجتهده. مثلا إذا علم إجمالا ـ بوجوب صلاة قبل صلاة العصر فى يوم الجمعة مردّدة بين أربع ركعات، و ركعتين و خطبتين، و فرض عدم استظهار وجوب

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴٠١

رجوعه (١) إليه فيها إنّما هو لأجل اطّلاعه على عدم الأمارة الشرعية فيها، و هو عاجز عن الاطّلاع على ذلك، و أمّا تعيين ما هو حكم العقل، و أنّه (٢) مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط فهو (٣) إنما يرجع إليه، فالمتّبع ما استقل به عقله و لو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده، فافهم (۴) [١].

إحداهما بالخصوص من الأدلّة، فإنّه بناء على استقلال العقل بوجوب الموافقة القطعية يجب الجمع بين الصلاتين، و بناء على كفاية الموافقة الاحتمالية يكتفى بإحداهما مخيّرا بينهما، و هذه مسألة عقلية ربما يخالف المقلّد مقلّده فيها.

(١) هذا الضمير و ضمير «هو» راجعان إلى غير المجتهد، و ضميرا «إليه، اطلاعه» راجعان إلى المجتهد. و مرجع ضميرى «فيها» فى الموضعين و المشار إليه فى «ذلك» هو موارد فقد الأمارة.

(٢) يعنى: و أنّ حكم العقل مع عدم الأمارة الشرعية هو البراءة أو الاحتياط فهو .. إلخ.

(٣) يعنى: فالجاهل إنّما يرجع إلى ما هو حكم العقل، فالمتّبع ما استقل به عقله و لو كان ذلك على خلاف ما استقل به عقل مجتهده، كما عرفت فى مثال وجوب الموافقة القطعية و عدمه فى موارد العلم الإجمالى بالتكليف.

(۴) لعله إشارة إلى ضعف هذا الدفع، لكونه خلاف مقتضى أدلّة رجوع الجاهل إلى العالم.

مضافا إلى: أنّ الرجوع إليه فى موارد فقد الحجج الشرعية ليس رجوعا إليه فى تمييز موارد فقد الحجج الشرعية ليكون المتّبع هو ما يحكم به عقله لا عقل المجتهد، فانه

---

[١] فان قلت: يمكن الاستدلال على جواز تقليد المجتهد الانسدادى بوجه آخر، و هو عدم القول بالفصل، كما استدلّ به المصنف فيما سيأتى من نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى على الحكومة، و أىّ فارق بين المقامين؟ فليكن دليل نفوذ حكمه دليلا على جواز تقليده أيضا.

قلت: فرق بين المقامين، إذ المناط فی باب التقليد على ما يقتضيه سيرة العقلاء هو صدق رجوع الجاهل إلى العالم، و المفروض عدم كون الانسدادى على الحكومة عالما، و الأدلّة اللفظية لا تدل

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۰۲

و كذلك (۱) لا خلاف و لا إشكال فی نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان

خلاف الضرورة و الوجدان، خصوصا إذا كان الجاهل ممّن لاحظّ له من العلم أصلا، فالجاهل يعتمد على آراء المجتهد من أوّل رسالته العملية إلى آخرها بعنوان أنّها أحكام شرعية و وظائف فعلية، و ليس تقليده منه على نحوين، أحدهما: كونه من رجوع الجاهل إلى العالم، و ثانيهما: كونه من رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة بموارد فقد الأمارة، حتى يتجه ما فی المتن من أنّ اللازم على المقلّد مراجعة عقله و تعيين وظيفته، و عدم حجية حكم عقل المجتهد عليه.

و إلى: أنّه أخص من المدعى، لتوقفه على التفات العامى إلى أن الحكم الواقعى للمورد مما لا سبيل لإحرازه، لعدم النص، أو إجماله أو تعارضه مع نصّ آخر، فيشك، فيرجع إلى القادر على تعيين ما هو حكم العقل، و أمّا مع غفلته عن حكم الواقعة فلا موضوع للأصل فی حقه حتى يرجع لتعيينه إلى المجتهد.

۴- نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحی

(۱) معطوف على قوله: «كما لا إشكال فی جواز العمل» يعنى: كما لا خلاف و لا إشكال فی جواز تقليد المجتهد المطلق الانفتاحی الّذی استنباط جملة وافية من الأحكام

على أزيد من هذا البناء العقلائی، و بعد فقد المناط لا معنى لإلحاق غير العالم بالعالم بالإجماع المركّب. و هذا بخلاف نفوذ الحكم، فإنّ ثبوت الولايات- و منها منصب القضاء- إنّما هو بجعل تعبّدی شرعی و لا ربط له ببناء العقلاء، و قد جعل المنصب فی مثل المقبولة لعنوان «العارف بالحرام و الحلال» و هذا العنوان و إن لم يصدق على الانسدادی على الحكومة، إلّا أنّ التوسعة و التضييق فی عنوان «العارف بالأحكام» بمكان من الإمكان، و من المعلوم أنّ الإجماع المركّب- لو تمّ فی نفسه- كان كاشفا عن عدم موضوعية خصوص العارف بالأحكام، و أنّ الموضوع أعمّ منه و ممن لا تحيّر له فی وظيفته.

و عليه فالفرق بين باب التقليد و الحكومة هو كون الأوّل إمضائيا متوقفا على وجود موضوعه و الثانی تعبديا قابلا للتوسعة و التضييق.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۰۳

باب العلم و العلمی [أو العلمی] له مفتوحا.

بحيث صدق عليه عنوان «العارف بالأحكام و الفقيه فی الدين»، كذلك لا إشكال فی نفوذ قضائه و حرمة نقض حكمه. و هذا إشارة إلى المبحث الرابع من مباحث المقام الأوّل، و الكلام هنا أيضا فی موضعين، أحدهما: فی نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحی، و ثانيهما: فی نفوذ قضاء المجتهد الانسدادی.

و قبل بيانهما لا بأس بتقديم أمر، و هو: أنّ ثبوت منصب القضاء للمجتهد- و كذا ولايته على القصّر و الجهات العامة- خلاف الأصل الأوّلی المقتضی لعدم نفوذ حكم أحد على غيره، فلا بد لإثبات ذلك من دليل، و قد دلّ على ثبوت خصوص منصب القضاء نصوص كمعتبرة أبی خديجة: «و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا [قضائنا] فاجعلوه بينكم، فانی قد جعلته قاضيا»، و كمقبولة عمر بن حنظلة، و فيها «ينظران إلى رجل منكم ممّن قد روى حديثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فإنّی قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم اللّه استخف و علينا ردّ».

و دلالتهما على جعل هذا المنصب الشامخ للمجتهد- فى الجملة- واضحة بعد ظهور «عرف أحكامنا» فى اعتبار أمرين:

أحدهما: كون القاضى عارفا فعلا بأحكامهم عليهم السّلام، أخذا بظهور «عرف» فى المعرفة الفعلية، و عدم كفاية وجود المبدأ شأنا بوجود ملكة الاستنباط.

و ثانيهما: اعتبار معرفة جميع أحكامهم عليهم السّلام أخذا بظهور الجمع المضاف فى العموم الحقيقى أو العرفى. و لمّا لم يكن التحفظ على هذين الظهورين يقع الكلام فى كيفية التصرف فى ظهور المقبولة كما سيأتى.

إذا اتضح هذا فلنشرع فى توضيح ما أفاده المصنف فى الموضعين:

أمّا الموضع الأوّل- و هو ثبوت منصب القضاء للمجتهد المطلق الانفتاحى- فحاصله:

أنّه لا إشكال فى نفوذ حكمه فى المرافعات كعدم الإشكال فى حجية فتواه على الجاهل، و ذلك لأنّ هذا المجتهد الانفتاحى عالم بالأحكام الشرعية أو بموارد قيام الحجج عليها، فيشمله قوله عليه السّلام: «عرف أحكامنا» و بعد فعلية موضوع هذا المنصب ترتب عليه

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴٠۴

و أمّا إذا انسدّ عليه (١) بابهما، ففيه إشكال على الصحيح (٢) من تقرير المقدمات على نحو الحكومة، فإنّ (٣) مثله- كما أشرت آنفا- ليس ممّن يعرف الأحكام، مع أنّ معرفتها معتبرة فى الحاكم كما فى المقبولة.

محموله و هو نفوذ القضاء.

و أمّا الموضع الثانى فسيأتى.

(١) أى: إذا انسدّ على المجتهد باب العلم و العلمى ففى نفوذ حكمه إشكال. و هذا شروع فى الموضع الثانى، و اقتصر المصنف هنا على بيان عدم نفوذ قضاء الانسدادى بناء على تقرير المقدمات على الحكومة، و استشكل «قده» أوّلا فى نفوذ قضائه، ثم صحّحه بوجهين اعتمد على ثانيهما، و سيأتى بيان الكل «إن شاء اللّه تعالى».

(٢) لم يتعرّض المصنف فى مسألة نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى للتفصيل بين الكشف و الحكومة كما تعرض للتفصيل بينهما فى مسألة جواز تقليده، و اقتصر فى نفوذ قضائه على الكشف بمنع أصل المبنى، حيث قال: «ففيه إشكال على الصحيح» يعنى:

أنّ أصل القول بالكشف غير سديد، لأنّ مقدمات الانسداد- على فرض تماميتها فى نفسها- تنتج حجية الظن على الحكومة، مع أنه سيظهر حكم قضاء الانسدادى الكشفى ممّا أفاده بناء على الحكومة.

(٣) يعنى: فإنّ مثل المجتهد الّذى انسدّ عليه باب العلم و العلمى- بناء على الحكومة- ليس ممن يعرف الأحكام. و هذا أوّل ما أفاده حول عدم نفوذ قضائه، و هو مبنى على الجمود على الظهور الأوّلى فى قوله عليه السّلام فى مقبولة عمر بن حنظلة: «و عرف أحكامنا» لما تقدم فى صدر هذه المسألة من ظهور هذه الجملة فى أمرين، أحدهما:

عدم كفاية الاقتدار على الاستنباط، و لزوم المعرفة الفعلية بالأحكام. و ثانيهما: ظهور الجمع المضاف فى معرفة جلّ الأحكام أو كلّها، و حيث إنّ القائل بالحكومة يعترف بانسداد باب المعرفة بالأحكام عليه، فلا موضوع لمنصب القضاء.

و عليه فهذه الدعوى مبتنية على مقدمتين:

أولاهما: اعتراف القائل بالحكومة بجهله بالأحكام الفرعية.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴٠۵

إلّا أن يدّعى (١)

ثانيتهما: إناطة منصب القضاء فى المقبولة بمعرفة الأحكام فعلا.

(١) هذا شروع فى إثبات نفوذ حكم المجتهد الانسدادى على الحكومة بأحد وجهين:
الأوّل: الإجماع المركب، بمعنى أنّ الفقهاء بين من يقول بنفوذ حكم المجتهد مطلقا سواء أ كان انفتاحيا أم انسداديّا، و بين من ينكر نفوذ حكمه أيضا مطلقا بلا تفصيل بين الانفتاحى و الانسدادى. و عليه فالمجتهد الانسدادى على الحكومة و إن لم يكن عارفا بالأحكام حتى يشمله قوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا» إلّا أنّ حكمه فى المرافعات نافذ ببركة عدم القول بالفصل، إذ إنكار نفوذ حكمه مخالفة للإجماع المركب، و هى كمخالفة الإجماع البسيط ممنوعة، لكونها طرحا للدليل بلا مجوّز.
و لكن ردّه المصنف بأنّ دعوى عدم القول الفصل و إن لم تكن بعيدة، لإمكان تحققها، إلّا أنّ الحجة على الحكم هو الإجماع البسيط و هو هنا القول بعدم الفصل، فلو كان اختلاف الأصحاب على قولين كاشفا عن نفى القول الثالث كان حجة، لأوله إلى الإجماع البسيط أعنى نفى القول الثالث، و أمّا إذا لم يكن اختلافهم على قولين كاشفا عن الإجماع على نفى القول الثالث، فلا عبرة به، لعدم ثبوت هذا الإجماع- الّذى هو الحجة- بمجرّد عدم الفصل فى كلماتهم، و عليه فلا يمكن تصحيح قضاء الانسدادى بهذا الوجه.
الوجه الثانى لنفوذ حكم الانسدادى هو: إدراجه فى موضوع منصب القضاء، و جعله فردا عرفيّا لقوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا». و تقريبه: أنّ «أحكامنا» و إن كان جمعا مضافا ظاهرا فى العموم و استغراق جميع الأحكام الشرعيّة كما تقدم بيانه، إلّا أنّ العارف بجملة معتدّ بها منها يصدق عليه أيضا أنّه عارف بالأحكام، لا «أنّه عارف ببعض الأحكام» فان هذا الخطاب كسائر الخطابات الشرعية ملقاة إلى العرف، و هم المخاطبون بها، و من المعلوم أنّ العارف بجملة وافية من الأحكام- مع كثرتها و سعتها- عارف بنظرهم بأحكامهم عليهم السّلام. و المجتهد الانسدادى على الحكومة و إن كان باب العلمى منسدّا عليه، إلّا أنّه يعرف كثيرا من الأحكام، و هى موارد الإجماعات المسلّمة و الأخبار المتواترة و أخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية و غيرها، فإذا صدق عليه «راوى الحديث، و العارف بالأحكام» ثبتت له ولاية الحكم، فينفذ قضاؤه و إن انسدّ عليه باب العلم بمعظم
القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٤٠٦
....

الفقه.
و بالجملة: فالمعرفة فى المقبولة ظاهرة فى معرفة الأحكام و استحضارها فعلا، لا مجرّد وجود ملكة الاستنباط، كما أنّ لفظ «أحكامنا» ظاهر بدوا فى الجميع. و لكن لمّا كان الجمود على ظاهرهما ممتنعا و موجبا للغوية جعل منصب القضاء، لعدم إحاطة غير المعصوم عليه السّلام بجميع الأحكام معرفة فعلية، فلا بد من التصرف فى أحد هذين الظهورين لئلا يبقى الخطاب إنشاء محضا غير واصل إلى مرتبة الفعلية من جهة عدم الموضوع. و يدور الأمر حينئذ بين التصرف فى ظهور «المعرفة» بحملها على الملكة و لو لم يستنبط صاحبها بعد حكما واحدا، و التصرف فى الأحكام بحملها على جملة معتدّ بها منها بحيث يصدق عليها الاستغراق العرفى.
و لمّا كان ظهور المعرفة فى الإحراز الفعلى أقوى من ظهور الأحكام فى جميع الأحكام، فيتصرّف فى ظاهر الثانى، و تحمل «الأحكام» على الجملة المعتد بها منها.
و يؤيّد هذا التصرف منع أصل ظهور الجمع فى المقبولة فى الاستغراق الحقيقى من أوّل الأمر، و ذلك لأنّ الرّواة الذين كانوا مراجع فى زمان صدور الروايات لم تكن لهم الإحاطة بجميع الأحكام قطعا، فإنّ مثل عبد اللّه بن أبى يعفور «رضوان اللّه تعالى عليه» الّذى لا ريب فى فقاهته فى الدين و كونه مصداقا للعارف بأحكامهم عليهم السّلام أرجعه الإمام عليه السّلام إلى محمّد بن مسلم «١». و عبد اللّه بن أبى يعفور «ثقة ثقة، جميل فى أصحابنا، كريم على أبى عبد اللّه عليه السّلام ..» «٢». و هل تصح دعوى قصور المقبولة عن شمولها لمثل عبد اللّه بن أبى يعفور من جهة عدم معرفته الفعلية بجميع الأحكام؟
و الحاصل: أنّ ملاحظة تراجم الرّواة المرجوح إليهم فى عصر صدور المقبولة تشهد بأنّ المراد من العارف بالأحكام هو العالم بجملة

معتدّ بها منها، لا غير. نعم لا يصدق عنوان «العارف بالأحكام» على من له ملكة مطلقة و لكنه لم يستنبط شيئا، أو استنبط جملة يسيرة غير معتدّ بها.

و النتيجة: نفوذ حكم المجتهد الانسدادى- على الحكومة- إذا علم بجملة وافية من

---

(۱) الوسائل، ۱۸- ۱۰۵، الحديث: ۲۳

(۲) رجال الجاشى، ص ۱۴۷

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۰۷

عدم القول بالفصل (۱)، و هو (۲) و إن كان غير بعيد، إلّا أنّه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل (۳).

إلاّـ أن يقال (۴): بكفاية انفتاح باب العلم فى موارد الإجماعات و الضروريّات من الدين أو المذهب، و المتواترات، إذا كانت (۵) جملة

الأحكام.

(۱) هذا أوّل الوجهين، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «الأوّل: الإجماع المركب .. إلخ».

(۲) هذا الضمير و ضمير «انه» راجعان إلى عدم القول بالفصل، و هذا إشارة إلى ردّ الإجماع المركب المتقدّم بقولنا: «و لكن رده المصنف بأن دعوى عدم القول بالفصل .. إلخ».

(۳) و المفروض أنّ المطلوب هو الحجة على عدم الفصل ليكون دليلا على عدم مشروعية إبداع القول الثالث.

(۴) الأولى إبداله ب «أو يدعى» أو ب «أو يقال» حتى يكون معطوفا على «أن يدعى».

و كيف كان فهذا إشارة إلى الوجه الثانى الدال على صحة نفوذ قضاء الانسدادى على الحكومة، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «الوجه الثانى لنفوذ حكم الانسدادى هو إدراجه فى موضوع منصب القضاء ..».

و لا يخفى أنّ الإشكال على المقبولة من ناحيتين، إحداهما: من جهة جملة «و عرف أحكامنا»، و ثانيتهما: من جهة جملة «فإذا حكم بحكمنا» و هذه الجهة الثانية سيأتى الكلام فيها «إن شاء اللّه تعالى» و المقصود فعلا رفع الإشكال من الناحية الأولى.

(۵) يعنى: إذا كانت موارد الإجماعات و غيرها جملة يعتدّ بها، بأن كانت الأحكام عشرة آلاف مثلا، و الأحكام المعلومة بالإجماع المحصل و نحوه ألفا أو ألفين، فإنّ نسبة المعلوم إلى الجميع و إن كان نسبة الخمس أو العشر، إلّا أن عدد الألف فى نفسه كثير.

و ليس المراد من الجملة المعتد بها أكثر الأحكام، إذ لازمه كون الانسدادى انفتاحيا، و لم يلتئم مع قوله: «و إن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه» فإنّ المراد بالمعظم هو أكثر الأحكام الشرعية.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۰۸

يعتدّ بها و إن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه يصدق عليه (۱) حينئذ: أنّه ممّن روى حديثهم عليهم السّلام و نظر فى حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم عرفا حقيقة (۲) [۱].

و أمّا قوله (۳) عليه السّلام فى المقبولة: «فإذا حكم بحكمنا»

---

(۱) هذا الضمير و ضمير «أنه» راجعان إلى المجتهد الّذى انسدّ عليه باب العلم و العلمى على الحكومة. و ضمير «فانه» للشأن، و إن أمكن رجوعه إلى المجتهد، و قوله: «أنه ممن روى» فاعل «يصدق».

(۲) يعنى: لاـ مسامحة، إذ لو كان صدق «العارف بالأحكام» على هذا الانسدادى من باب مسامحتهم فى مقام التطبيق لم يكن معتبرا

قطعا، فقوله: «حقيقة» إشارة إلى أنّ إطلاق «العارف بالأحكام» على هذا الانسدادى يكون من باب توسعة العرف فى نفس المفهوم، و عدم حصر مصداقه فى من استنبط كل واحد واحد من الفروع.

(٣) هذا إشارة إلى الجهة الثانية من الإشكال على نفوذ حكم المجتهد الانسدادى بناء على الحكومة، و حاصلها: أن قوله عليه السّلام فى المقبولة: «عرف أحكامنا» و إن شمل هذا الانسدادى، لكفاية معرفته بجملة وافية من الأحكام و يثبت له منصب القضاء، إلاّ أنّه يشكل ثبوت هذا المنصب له من جهة أخرى، و هى قوله عليه السّلام بعد اعتبار معرفة الأحكام: «فإذا حكم بحكمنا و لم يقبل منه فانما بحكم اللّه استخف و علينا ردّ» لظهور «بحكمنا» فى كون حكم الحاكم من أحكامهم عليهم السّلام، و الإذعان بهذه الإضافة منوط بإحراز أنّ ما ينشئه الحاكم لفصل الخصومة بقوله: «حكمت بكذا و كذا» هو من أحكامهم عليهم السّلام، فإن كان المقضىّ به من أحكامهم عليهم السّلام كان قضاء الحاكم نافذا، و إلاّ فلا عبرة به.

---

[١] أو يقال: إنّ ضيق المعرفة يضيّق دائرة الأحكام، لاختصاصها بالعلم، و من المعلوم عدم حصول العلم بجميع الأحكام لأحد غير الإمام عليه السّلام. و قرينيّة ضيق المحمول على تضيق الموضوع عقلية، و هى توجب إرادة خصوص الأحكام التى يمكن العلم بها، و هى قليلة، فمن علم جملة من الأحكام جاز له التصدى للقضاء، و لا يعتبر فى نفوذ قضائه العلم بجميع الأحكام، فتأمل.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٤٠٩

....

و حيث إنّ الانسدادى- بل الانفتاحى على وجه- لا علم له بأن ما ينشئه هو من أحكامهم عليهم السّلام، كان قضاء الانسدادى شبهة موضوعية لقوله عليه السّلام: «فإذا حكم بحكمنا» و من المعلوم عدم تكفل الدليل لبيان أن ما فى الخارج موضوع له أم لا، إذ لا بدّ من إحراز موضوعيته للدليل بوجه آخر كما هو واضح. و حينئذ لا سبيل لتصحيح حكم الانسدادى و تنفيذه.

و بالجملة: ظاهر إضافة الحكم إليهم صلوات اللّه و سلامه عليهم أجمعين» هو اندراج حكم الحاكم فى أحكامهم «عليهم الصلاة و السّلام»، و بدون معرفة الأحكام لا- يقدر على أن يحكم بحكمهم عليهم السّلام. و عليه فلا ينفذ حكم المجتهد الانسدادى على الحكومة. و إن أمكن دعوى نفوذ قضائه بناء على الكشف، لاقتضاء المقدمات حجية الظن شرعا، و صيرورته عارفا بالأحكام، لمعرفته بالحكم المماثل المجعول على طبق ما ظنّه من الحكم.

و قد دفع المصنف هذا الإشكال بأن قوله عليهم السّلام: «فإذا حكم بحكمنا» ليس ظاهرا فى كون المقضىّ به حكمهم عليهم السّلام حتى يشكل حكم الانسدادى من جهة كونه شبهة موضوعية للمقبولة، حيث إن هذه الجملة تحتمل أمرين:

أحدهما: ما استظهره المتوهّم، و قد تقدم بيانه.

ثانيهما: أن يراد إسناد ما يحكم به المجتهد إليهم صلوات اللّه عليهم»، لكونه منصوبا من قبلهم عليهم السّلام و المعنى: «فإذا حكم المجتهد كان حكمه بسبب حكمنا بنيابته و انتصابه عنّا» فإنّ منصب القضاء على ما يظهر من مثل صحيح سليمان بن خالد: «اتّقوا الحكومة، فإنّ الحكومة إنّما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبى أو وصى نبى» «١» يختص بهما، فلا يشرع لغيرهما إلاّ بإذنهما خصوصا أو عموما كنوّاب الغيبة، فإنّ المأذون من قبلهما ينطبق عليه عنوان الوصى و لو عناية كوكيل الوصى، فيكون المجتهد ممن عهد إليه هذا المنصب، غايته أنّ عهده فى طول عهد الوصى و من فروعه، و ظاهر الرواية المتقدّمة نفى الولاية العرضيّة عن غير النبى و الإمام عليهما السّلام لا نفى الولاية الطولية الحاصلة بالإذن.

---

(١) الوسائل، ج ١٨، الباب ٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ٣، ص ٧

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۱۰

فالمراد (١) أنّ مثله (٢) إذا حكم كان

و حيث كـان نفـوذ قضـاء المجتهـد مسـتندا إلى النصب صـحّ إسـناد قضـائه إليهم عليهم السّـلام، فكمـا يصـحّ إسـناد حكم الوالى إلى السـلطان- و إن لـم يكن السـلطان حاكما به مباشـرة بل و لو لـم يطّلع عليه أيضا- فكذلك يصحّ أن يسـتند قضاء الفقيه الجامع للشرائط إلى الأئمة عليهم السّلام، لكونه منصوبا عنهم عليهم السّلام.

و عليه فيكون الباء فى «بحكمنا» للسـببية حينئـذ، و من المعلوم أن هـذا الإسـناد مجازى، لفرض صـدور الحكم من المجتهـد الّـذى هو فاعل مختار، و لا ينطبق عليه ضابط المسـبب التوليدى حتى يكون إسـناد حكم الفقيه إلى الإمام صـحيحا بلا عناية التسبيب كما يصـح إسناد الإحراق إلى الملقى فى النار.

و الظاهر من «حكم بحكمنا» هو هـذا الاحتمال الثانى، لا الأوّل حتى يشـكل نفوذ قضاء المجتهـد الانسـدادى. و الشاهد على إرادة هذا المعنى الثانى هو: أن حكم المجتهـد قد يكون فى الشـبهة الحكمية كنزاع الورثة فى خروج منجزات المريض من الأصل أو من الثلث، فمراجعتهم إلى القاضـى إنمـا هـو لاسـتعلام الحكم الشـرعى الكلى و هـو فتواه فى المسألـة، و قـد يكون حكم المجتهـد فى الشـبهات الموضوعية كملكيّة دار لزيد و زوجية هند لعمرو، و من المعلوم أنّ كل واحد من هذه الأحكام الجزئية ليس حكما لهم عليهم السّلام، فـإنّ شـأنهم بيان الأحكام الكليـة على نحو القضايا الحقيقيـة، و أمّا خصوص مالكيـة زيـد لهـذه الـدار فليس حكما صادرا منهم عليهم السّلام حتى ينطبق عليه «فإذا حكم بحكمنا» بناء على الاحتمال الأوّل.

و حينئـذ فإمّا أن يلتزم بالمعنى الثانى، و إمّا باختلال أمر القضاء فى الموضوعات الخارجيـة، و حيث إنه لا سبيل للالتزام بالأخير فلا بد أن يراد من «بحكمنا» نصب المجتهد للقضاء، و منع هذا المنصب إيّاه.

(١) هـذا دفع التوهم، و قـد عرفت توضـيحه بقولنا: «و قد دفع المصـنف هذا الإشـكال بأنّ قوله عليهم السّـلام: فإذا حكم بحكمنا ليس ظاهرا فى كون المقضىّ به .. إلخ».

(٢) أى: مثل هذا المجتهد الانسدادى الّذى صدق عليه أنّه عارف بأحكامهم عليهم السّلام.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۱۱

بحكمهم (١) حكم، حيث كان منصوبا منهم، كيف (٢)؟ و حكمه غالبا يكون فى الموضوعات الخارجية، و ليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من (٣) أحكامهم، فصحة (۴) إسناد حكمه إليهم عليهم السّلام إنّما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم [١].

---

(١) يعنى: أنّ نفوذ قضاء المجتهد إنّما ينشأ من حكمهم أى من نصـبهم و إعطائهم هذا المنصب الشامخ للمجتهد، و لو لا هذا النصـب لم يكن قضاء المجتهد نافذا أصلا.

و عليه فليس المراد من «بحكمنـا» الأحكـام الشـرعية الفرعيـة من وجوب فعـل و حرمـة آخر حتى يشـكل بـأنّ المجتهـد حيث لاـ يعلم بمطابقة مستنبطاته و آرائه لتلك الأحكام الواقعية فلا ينفذ قضاؤه لكونه شبهة موضوعية لقوله عليه السّلام: «فإذا حكم بحكمنا».

بل المراد من «بحكمنا» بنيابته عنّا و بنصبنا إياه لهذا المنصب الشامخ.

(٢) غرضه إقامـة الشاهـد على أنّ المتعيّن فى معنى «بحكمنـا» هو المعنى الثـانى لاـ الأوّل الّـذى توهّمه المتوهم، يعنى: كيف لا يكون المراد من «بحكمنا» هذا المعنى الثانى؟

و الحال أن حكم المجتهـد غالبا يكون فى الموضوعات الخارجية لا الشـبهات الحكمية الكلية حتى يتوهم إرادة الوجوب و الحرمة من «بحكمنا»، لوضوح أنّه فى الشـبهات الموضوعية لا حكم لهم عليهم السّـلام حتى يقضى به المجتهد، و إنّما شأنهم بيان الأحكام الكلية

خاصة. و هل يلتزم القائل- بظهور «بحكمنا» فى الأحكام الفرعية التى صدرت منهم عليهم السّلام باختصاص قضاء المجتهد بالشبهات الحكمية دون الموضوعات الخارجية؟

(٣) خبر «و ليس مثل» و هو واضح، إذ لم يقل الإمام عليه السّلام: «هذه الدار لزيد» حتى يكون حكم المجتهد مطابقا أو مخالفا له.

(۴) هذا نتيجة كون المقصود من «بحكمنا» هو المعنى الثانى لا الأوّل، و قد عرفت توضيحه.

---

[١] لا يخلو من خفاء، فإنّ هذا المعنى يقتضى إرادة نفس الحكم و القضاء من مدخول الباء، لكونه منصوبا من قبلهم عليهم السّلام، لا إرادة المقضىّ به و هو الحكم الجزئى فى مورد الترافع، مع أنّ

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۱۲

.....

....

الظاهر من «بحكمنا» هو: أنّ ما يقضى به الحاكم فى الواقعة لا بد أن يكون حكمنا حتى يشمله دليل جعل المنصب.

و بعبارة أخرى: فرق بين أن يقال: «قضاء العارف بالأحكام قضاؤهم عليهم السّلام، لأنّه منصوب من قبلهم» و أن يقال: «ما قضى به المجتهد يكون منهم عليهم السّلام» فإنّ كونه منهم منوط بمعرفة أحكامهم التى وقع عليها القضاء.

و الظاهر أنّ المقبولة تكون فى مقام تشريع نفوذ حكم القاضى الشيعى الّذى صدر عن الموازين المقرّرة عندهم عليهم السّلام فى باب القضاء، بأن لا يصدر عن القياس و الاستحسانات المعوّل عليها عند العامة. و ربّما يؤيّد هذا الاستظهار ما ذكر بعده من الجمل لتفريع حرمة نقضه و ردّه على قوله:

«فإذا حكم بحكمنا». فمحصله: «أنّ الراوى لحديثنا إذا عرف أحكامنا بالنظر فيها، فحكم بالموازين التى عندنا، فذلك حكمنا الّذى لا يجوز رده و الاستخفاف به» و هذا المعنى ينطبق على حكم المجتهد فى الشبهات الحكمية و الموضوعية.

و استشهاد المصنف «بأن حكم الحاكم فى الشبهات الموضوعية كملكية دار لزيد على أن المراد من- بحكمنا- هو أنّه منصوب من قبلنا» لا يشهد له، لالتئام هذا الكلام مع ما ذكرناه أيضا، فإنّ المجتهد إذا حكم فى شبهة موضوعية على طبق الموازين المقرّرة فى كتاب القضاء كان حكمه حكمهم عليهم السّلام، لانبعاثه عن رواياتهم و موازينهم صلوات اللّه عليهم» فى باب القضاء.

هذا تمام الكلام فى المجتهد المطلق الّذى استنباط جملة وافية من الأحكام.

و أمّا من لم يستنبط شيئا من الأحكام ففى ثبوت الأحكام المتقدّمة له و عدمه خلاف، لا بأس بالإشارة إليه فى طى جهات:

الجهة الأولى: فى جواز رجوعه إلى الغير فى عمل نفسه، و المنسوب إلى المشهور العدم، و إلى السيد المجاهد فى المناهل الجواز. و الصحيح هو الأوّل، لأن مقتضى تنجز الأحكام الواقعية عليه بالعلم الإجمالى بها أو الاحتمال هو لزوم الخروج عن تبعة العقوبة على مخالفة تلك التكاليف المنجزة، و لا محيص حينئذ عن تحصيل العلم بالمؤمّن و هو الوظيفة العملية، و من المعلوم توقف العلم المزبور على الاجتهاد الفعلى و عدم حصوله بمجرّد وجود الملكة، فإذا لم يجتهد فعلا فهل يجوز أن يقلّد الغير فى أعماله أم لا؟ فعن الشيخ الأعظم «قده» دعوى الاتفاق على عدم جواز تقليد غيره،

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۱۳

.....

....

لأنّ حجية رأى الغير فى حقه أوّل الكلام، و الأصل عدم الحجية، و ذلك لانصراف أدلّة حجية الرّأى على الغير عمّن له ملكة الاجتهاد. و لأنّ الجزم بالامتثال يتوقّف على اجتهاده و العمل برأى نفسه، و لا يحصل بالتقليد، لاحتمال تخطئته للغير فى فتواه.

فلا يصغى إلى ما قيل: «من جواز رجوعه إلى الغير، لأنّ مجرّد وجود الملكة لا يجعل المتصف بها عالما بالأحكام، فهو بعد جاهل بها، فيجوز له تقليد غيره، لكونه من رجوع الجاهل إلى العالم» و ذلك لما عرفت من الشك فى حجية فتوى الغير بعد التمكن من العلم بالمؤمّن الواجب عقلا تحصيله، و المفروض كون رأى الغير فى حقه مشكوك المؤمّنية.

فان قيل: إنّ مقتضى عدم حجية رأى الغير بالنسبة إلى واجد الملكة هو عدم حجيته لفاقدها أيضا مع التمكن من تحصيلها و لو بعد سنين بالدراسات الممتدة فى أزمنة متمادية، و هذا مما لا يلتزم به.

قلنا: إن القياس مع الفارق، لأنّ واجد الملكة قادر فعلا على تحصيل العلم بالوظيفة الفعلية، بخلاف فاقدها، فإنّ إيجاب ذلك عليه مساوق لوجوب الاجتهاد عينا مع وضوح كونه كفائيّا كما هو مقتضى آية النفر. كما لا يشمله الأمر بالسؤال من أهل الذّكر، فإن المخاطب بالسؤال هو الجاهل، و ذو الملكة لا يصدق عليه الجاهل حتى يطلب منه السؤال، لاحتمال كونه مخطّئا للعالم الّذى يرجع هو إليه، بل قد لا يكون المسئول عالما بنظره، فيكون من رجوع العالم إلى الجاهل.

و المقام نظير من يكون مديونا جاهلا بمقدار الدين، لكنه مضبوط فى دفتره، بحيث إذا رجع إليه علم مقداره تفصيلا، فهل يجوز له عقلا- أن يقتصر فى معرفة مقداره على إخبار من يحتمل كذبه و لا يطمئن بصدقه مع التمكن من العلم تفصيلا بمقداره؟ فان من المعلوم عدم حكم العقل بفراغ ذمته عن ذلك الدين إلّا بمراجعة الدفتر المزبور.

و إن شئت فقل: إنّ رجوعه إلى غيره إمّا من رجوع الجاهل إلى الجاهل فى نظره، و إمّا من رجوع العالم إلى الجاهل، فالتمسك بأدلة التقليد على جواز رجوع واجد الملكة إلى غيره تمسّك بالدليل فى الشبهة المصداقية، إذ المفروض احتمال تخطئة واجد الملكة لغيره فى الفتوى، فلا يكون ذلك الغير عالما بنظره.

و لا- وجه أيضا لاستصحاب جواز رجوعه إلى الغير الّذى كان ثابتا قبل حصول الملكة له، و ذلك لعدم حجيته فى تبدل الحال الموجب للشك فى بقاء الموضوع.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۴۱۴

.....

....

الجهة الثانية: فى جواز رجوع الغير إلى صاحب الملكة قبل التصدّى للاستنباط، و عدمه.

و ملخص الكلام فيها: أنّ الحق عدم الجواز، إذ لا موضوع لجواز الرجوع مع فرض عدم الاستنباط، لكون موضوعه «العالم و الفقيه و أهل الذّكر» و نحوها، و لا يصدق شىء منها على من لم يستنبط بعد، فإنّ الفتوى جهة تقييدية فى الحكم بجواز التقليد، فبدونها لا موضوع لجواز التقليد أصلا، لظهور «الفقهاء» فى رواية الاحتجاج و «عرف أحكامنا» فى المقبولة و غيرهما من العناوين فى الفعلية كسائر العناوين المأخوذة فى حيّز الخطابات، فأدلّة رجوع الجاهل إلى العالم كلّها أجنبية عن رجوع الجاهل إلى واجد الملكة المجردة عن الاستنباط الفعلى، و مع الشك فى عالميّته لا يجوز الرجوع إليه، لكون الشبهة مصداقية، و قد تحقق فى محله عدم جواز التمسّك بالدليل فيها.

و أمّا إذا اجتهـد في بعض الأحكام دون الجملـة المعتـد بها التي يصدق معها العارف بالأحكام، فهل يجوز تقليده في ذلك البعض أم لا؟ بعد وضوح حجية رأيه في عمل نفسه.

قـد يقال: إنّ السـيرة العقلائيـة تقضـى بجواز الرجوع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إنّ اسـتنباط بقية الأحكام و عدمه لا دخل له بحجية ما استنبطه.

و ردّت بأنّ الأدلّـة اللّفظيّة رادعـة عن السـيرة، إذ لا يصـدق عليه عنوان «الفقيه و العالم بالأحكام» إلا بعـد اسـتنباط جملة معتدّ بها من الأحكام.

و نوقش في هذا الرد بأنّ الأدلة اللفظية لا مفهوم لها، و أنها غير رادعة عن السيرة «۱».

و أنت خبير بأنّ السـيرة لم تثبت في ظرف وجود من اسـتنباط كثيرا من الأحكام. و لو بنى على ثبوتها فلا بـد من رادعيـة الأدلة اللفظية لها، لأنّ تلك الأدلّة في مقام التحديد الموجب المفهوم.

فـدعوى عـدم المفهوم لها حيث تكون رادعة للسـيرة غير مسـموعة. و أمّا كونها في مقام التحديد فلأنّها تبيّن موضوع جواز الرجوع، و أنّ موضوعه هو الفقيه و العالم بالأحكام و نحوهما ممّا لا يصدق على من استنبط شيئا قليلا من الأحكام. و لا أقلّ من الشك في اعتبار السيرة مع هذه الأدلة اللفظية، و من المعلوم قضاء الأصل بعدم الحجية.

فالمتحصل: أنّه لا سبيل لإثبات جواز الرجوع إلى من اسـتنبط قليلا من الأحكام. و لهذا الكلام تتمة سيأتى في التعليقة المرتبطة بأحكام المتجزّى.

---

(۱) التنقيح في شرح العروة الوثقى، ۱- ۳۲

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۱۵

و أمّا التجزّى في الاجتهاد

، ففيه مواضع من الكلام (۱):

الأوّل: في إمكانه (۲)،

أحكام التجزّي في الاجتهاد:

۱- إمكانه وقوعا

(۱) قد تقدم في صدر هذا الفصل أنّ الكلام يقع في مقامين، أحدهما في الاجتهاد المطلق، و ثانيهما: في المتجزى، و قد انتهى الكلام في المقام الأوّل، فيقع البحث فعلا في المقام الثاني، و فيه مواضع ثلاثة كما أشير إليها ثمة، أوّلها في إمكانه و امتناعه.

(۲) هـذا إشـارة إلى الموضع الأـوّل. اعلم: أنّه وقع الخلاـف بين الأعلاـم في إمكـان التجزّى و عـدمه، و المصـنف «قـده» أثبت إمكانه بوجهين:

الأـوّل: شـهادة الوجـدان بإمكـان التجزى، حيث إنّ أبواب الفقه مختلفـة مـداركها سـهولة و صـعوبة، فربّ حكم اختلفت فيه الأقوال و تضاربت أدلته و تعارضت أخباره، و ربّ حكم كان مـدركه رواية واحدة ظاهرة الدلالة و تامة السـند، و من المعلوم أنّ الاسـتنباط في الأوّل أصعب منه في الثاني.

و كما تختلف نفس مـدارك الأحكام، كذلك تختلف الأشـخاص في الاطّلاع على مداركها، فبعضـهم ماهر في مدرك بعض أبواب الفقه كالعبـادات، لكثرة ممارسـته فيهـا، و اطّلاـعه على وجوه الجمع بين أخبارهـا المتعارضـة، و ليس له مهـارة في أبواب المعاملات،

لتوقف استنباط أحكامها على جملة من القواعد العامّة التى لم تكن له قدرة وافية على تنقيحها و تعيين حدودها و موارد جريانها. و بعضهم بالعكس. و من المعلوم أنّ الاختلاف فى الجهتين المتقدمتين- أعنى به اختلاف المدارك سهولة و صعوبة، و اختلاف الأشخاص فى الاطّلاع و المهارة فى الأدلة- يستلزم التجزى فى الاجتهاد، بأن يكون الماهر فى مدارك العبادات دون غيرها قادرا على استنباط أحكام العبادات فحسب، و الماهر فى المعاملات مثلا متمكنا من استنباط أحكامها دون أحكام العبادات، و لا نعنى بالتجزى إلّا القدرة على استنباط بعض الأحكام.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۴۱۶

و هو (١) و إن كان محلّ الخلاف بين الأعلام، إلّا أنّه لا ينبغى الارتياب فيه (٢) حيث (٣) كان أبواب الفقه مختلفة مدركا، و المدارك (۴) متفاوتة سهولة

الثانى: حكم العقل الضرورى بإمكان التجزى، لتوقف الاجتهاد المطلق عليه توقف ذى المقدمة على مقدمته الوجودية، حيث إنّ ملكة استنباط جميع الأحكام لا تحصل إلّا تدريجا، و إلّا يلزم الطفرة، و ذلك محال، فلا بد من مسبوقية الاجتهاد المطلق بالتجزى كما هو واضح.

و بهذا أثبت المصنف إمكان التجزّى وقوعا، ثم تصدى لذكر وجهين من أدلة المانعين و ردّهما، و سيأتى بيانهما.

(١) أى: أنّ إمكان التجزّى محل الخلاف بين الأعلام، قال فى المعالم: «قد اختلف الناس فى قبوله- أى الاجتهاد- للتجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض، و ذلك بأن يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط، فله حينئذ أن يجتهد فيها، أولا؟ ذهب العلامة فى التهذيب و الشهيد فى الذكرى و الدروس و والدى «ره» فى جملة من كتبه و جمع من العامة إلى الأوّل، و صار قوم إلى الثانى» «١».

(٢) أى: فى إمكان التجزى، و ضمير «أنه» للشأن.

(٣) تعليل لقوله: «لا ينبغى» و هذا هو الوجه الأوّل المتقدّم بقولنا: «الأوّل: شهادة الوجدان بإمكان التجزى» و قد عرفت ابتناءه على مقدمتين:

إحداهما: اختلاف مدارك الأحكام و عدم كونها من سنخ واحد، فبعضها عقلى، و مورده الأحكام المبتنية على قاعدة الملازمة و الاستلزامات العقلية، مثل مسألة مقدمة الواجب و اجتماع الأمر و النهى و غيرهما، و بعضها نقليّ، و مورده غالب الأحكام المستنبطة من الكتاب و السنة، و هى متفاوتة سهولة و صعوبة.

ثانيتهما: تفاوت الأشخاص فى الاطلاع على مدارك الأحكام كثرة و قلّة.

و نتيجة هاتين المقدمتين اقتدار بعض الأشخاص على استنباط بعض الأحكام دون بعضها الآخر، و هذا هو التجزى.

(۴) هذه الجملة مبيّنة لقوله: «مختلفة مدركا» و ليست إشارة إلى أمر آخر، إذ اختلاف

---

(١) معالم الأصول، ص ٢٣٢

جزائرى، سيد محمد جعفر مروج، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ٣ جلد، مؤسسة دار الكتاب، قم - ايران، سوم، ١۴١۵ ه‍ ق

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)؛ ج٨، ص: ۴١٧

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۱۷

و صعوبة عقلية و نقلية، مع (١) اختلاف الأشخاص فى الاطلاع عليها، و فى طول (٢) الباع و قصوره بالنسبة إليها، فربّ شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب بمهارته (٣) فى النقليات أو العقليات (۴)، و ليس (۵) كذلك فى آخر، لعدم (۶) مهارته فيها و ابتنائه عليها. و هذا (٧) بالضرورة ربما يوجب

المدارك محصور فى تفاوتها بالسهولة و الصعوبة، و كون بعضها عقليا و بعضها نقليا، و ليس غير هذين التفاوتين تفاوتا آخر حتى يكون مطويا فى قوله: «مختلفة مدركا» و لا يكون مندرجا فى قوله: «و المدارك متفاوتة».

(١) هذا إشارة إلى المقدمة الثانية التى يبتنى الدليل الأوّل على إمكان التجزى عليها.

(٢) معطوف على «فى الاطلاع» و ضميرا «عليها، إليها» راجعان إلى المدارك.

(٣) متعلق ب «كثير الاطلاع» يعنى: أنّ سبب كثرة اطّلاعه و طول باعه هو مهارته فى النقليات من الإحاطة بالأخبار و تتبعه فيها و فى أقوال الفقهاء، و تنقيح المسائل الأصولية المتعلقة بها من حجية الخبر الواحد، و اعتبار ظواهر الألفاظ، و مسألة تخصيص العام بالمنفصل أو المتصل، و حمل المطلق على المقيد، و تأسيس الأصل فى تعارض الخبرين، و ما يتعلق به من انقلاب النسبة إذا تعددت الخصوصات، و غير ذلك مما يتعلّق باستنباط الأحكام من الكتاب و السنة.

(۴) كمسألة مقدمة الواجب و الضد و اجتماع الأمر و النهى، و اقتضاء النهى للفساد، و قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و دفع الضرر المحتمل، و غير ذلك.

(۵) يعنى: و ليس ذلك الشخص- الماهر فى النقليات- كثير الاطّلاع و طويل الباع فى مدرك باب آخر.

(۶) تعليل لقوله: «و ليس كذلك» أى: لعدم مهارة ذلك الشخص فى العقليات أو النقليات، و المفروض ابتناء ذلك الباب على العقليات أو النقليات، فقوله: «و ابتناؤه» معطوف على «عدم مهارته» يعنى: و لابتناء ذلك الباب على النقليات أو العقليات.

(٧) هذه نتيجة الدليل الأوّل، فاختلاف المدارك و الأشخاص يوجب التجزى فى ملكة الاجتهاد.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۱۸

حصول القدرة على الاستنباط فى بعضها (١)، لسهولة مدركه، أو لمهارة الشخص فيه (٢) مع صعوبته مع عدم القدرة على ما ليس كذلك (٣). بل يستحيل (۴) حصول اجتهاد مطلق عادة (۵) غير مسبوق بالتجزى،

---

(١) أى: بعض أبواب الفقه، و ضمير «مدركه» راجع إلى «بعضها».

(٢) أى: يكون التجزّى لأجل مهارة الشخص فى مدرك بعض أبواب الفقه و إن كان ذلك المدرك صعبا. و عليه فالتجزى لا يكون فى خصوص الأحكام التى تكون مداركها واضحة، بل قد يكون فى المدارك الصعبة، فيستنبط المتجزّى الحكم الشرعى لأجل مهارته و تضلّعه فى المستند، كما إذا كانت المسألة من المعاملات المبتنية غالبا على معرفة عدّة من القواعد العامة، و قد أتقنها المتجزى، و هو مع ذلك عاجز عن استنباط أحكام العبادات من جهة كثرة أخبارها و تعارضها، و عدم تمكنه من علاجه بالجمع بينها.

(٣) أى: مع عدم قدرة المجتهد على استنباط بعض أبواب الفقه مما ليس مدركه سهلا مع عدم مهارته فيه.

(۴) هذا هو الوجه الثانى الدالّ على إمكان التجزى، بل يدلّ على وقوعه خارجا، ببيان: أنّه لا إشكال فى وجود المجتهد المطلق خارجا كما تقدم فى المقام الأوّل، و المفروض أن وجوده متوقف على كونه متجزيا أوّلا، ثم يقتدر تدريجا على استنباط جميع الأحكام أو معظمها، فلا بد من وجود المتجزّى خارجا ثم صيرورته مطلقا. و قد تقدم توضيح هذا الوجه بقولنا: «الثانى حكم العقل الضرورى بإمكان التجزى ..».

(۵) هـذا الـدليل يتضـمن عقـدين أحـدهما إثباتى، و هو: أن حصول ملكة مطلقة بدون سـبقها بالملكة المتجزّية محال عادى، و الثانى سلبى، و هو: أن حصول ملكـة مطلقـة غير مسـبوقة بـالتجزى ليس محالاـ عقليـا. أمّـا العقـد السـلبى فلأـنّ حصول الاجتهـاد المطلق غير المسبوق بالتجزى ليس من المحالات الأوّليّة كاجتماع الضدين و المثلين و النقيضين، فإنّ المسائل الفقهية فى عرض واحد، و لا تقدّم لبعضـها رتبـة على بعض آخر حـتى يكون التمكن من اسـتنباط بعضـها مقدّمـة للقـدرة على اسـتنباط بعضـها الآـخر، و يسـتحيل تحقق الاجتهاد المطلق بدون سبق التجزى كاستحالة وجود ذى المقدمة بدون وجود مقدمته، مع

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۱۹

للزوم (۱) الطفرة. و بساطة الملكة (۲)

أن حصول ملكة مطلقة دفعة بإفاضة ربّانية بمكان من الإمكان، فإنّ الفضل بيده تعالى يؤتيه من يشاء.

و أمّـا العقـد الإثبـاتى فلأـنّ محطّ الكلاـم هو الملكـات الاكتسابيـة الحاصـلة بإتقـان العلوم النظريـة- الـتى لهـا دخـل فى القـدرة على الاسـتنباط- فلا محالة تتوقف الملكة المطلقة على حصولها متجزّئة أوّلا، ثم تتقوّى و تشتد و تزداد تدريجا إلى أن يتمكّن صاحبها من استنباط جميع الأحكام أو جلّها.

(۱) تعليـل لقوله: «يسـتحيل» و الطفرة قـد تكون محالا عقليا و قـد تكون محالا عاديا و لا منافاة حينئـذ بين دعوى الاسـتحالة العاديّـة و تعليلها بالطفرة.

ثم إنّ ظاهر المتن فرض لزوم الطفرة المحال بناء على كون التفاوت بين الملكة المطلقة مع الملكة المتجزية بالشدة و الضعف كالسواد الشديـد مع السواد الضـعيف، فالملكة من مقولة الكيف و هى أمر بسـيط ذو شدة و ضـعف. و لكن الظاهر جريان محذور الطفرة حتى بناء على كون تفاوت الملكـة المطلقـة مع المتجزّيـة بالزيادة و النقصان، كما اختاره المحقق الأصـفهانى «قده»، فإنّ الزيادة أيضا تكون بالتدريج، و إلّا لزم الطفرة عند عدم سبق الزائد بالناقص [۱].

(۲) تعرّض المصنف بعد إثبات إمكان التجزّى لوجهين من الوجوه التى استدل بها

---

[۱] قال «قـده»: «و أمّا أنهما متفاوتتان بالزيادة و النقصان فلأنّ معرفـة كل علم من العلوم النظريـة توجب قـدرة على اسـتنباط طائفة من الأحكام المناسبـة لتلك المبادئ- كالأحكام المتوقفـة على المبادئ العقليـة أو المتوقفـة على المبادئ اللفظيـة- فالقدرة الحاصـلة على اسـتنباط طائفة غير القدرة الحاصـلة على اسـتنباط طائفة أخرى. لا أن معرفة بعض المبادئ توجب اشـتداد القدرة الحاصـلة بسـبب مباد اخر. و الأقوائية كما تكون بالشدة و الضعف كذلك بالزيادة و النقص، فإنّ التشكيك غير الاشتداد. و ما يختص بالشدة و الضعف هو الاشتداد الّذى هو الحركة من حدّ إلى حدّ.

و عليه فليس التجزّى منافيا لبساطة الملكة، بتوهم: أن البسيط لا يتجزّأ و لا يتبعض. فان كل قدرة بسيطة، و زيادتها توجب تعدد البسيط لا تبعض البسيط» «۱» فراجع كلامه متدبرا فيه

---

(۱) نهاية الدراية، ٣- ١٩۵

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۲۰

....

المانعون، هذا أوّلها، و حاصـله: أن ملكة الاجتهاد- كسائر الملكات الحاصـلة للنفس- كيف نفسانى بسـيط غير قابل للتجزية و التقسيم

من التنصيف و التثليث و غيرهما، و إنّما القابل للتقسيم هو الكمّ، و حينئذ فيدور أمر الملكة دائما بين الوجود و العدم، و لا يعقل أن تتحقق مبعّضة، فلا يقال: «ان لفلان نصف ملكة الشجاعة» أو «نصف ملكة الاجتهاد».

و عليه فالمتصدّى للاستنباط إمّا مجتهد مطلق و إمّا غير مجتهد أصلا، و الالتزام بإمكان وجود الملكة المتجزّية مساوق للمحال و هو قابلية البسائط للتجزية و التقسيم، فينحصر الاقتدار على الاستنباط فى فرد واحد و هو الاجتهاد المطلق، هذا.

و قد ردّ المصنف هذا الوجه بما حاصله: أنّ التجزى فى الاجتهاد ليس بمعنى قابلية ملكة الاستنباط للتنصيف أو التثليث، فإنّه غير معقول، لما تقدم من كونها أمرا بسيطا من الكيفيات النفسانيّة. بل المراد أنّ متعلق القدرة فى المتجزى أضيق دائرة من متعلقها فى المجتهد المطلق، نظير ما إذا كان هناك جوهران أسودان يكون أحدهما قليلا يصبغ مائة ثوب، و الآخر كثيرا يصبغ ألف ثوب، فإنّ كلّا منهما جوهر تام، غاية الأمر أنّ المصبوغ بأحدهما أكثر أفرادا من المصبوغ بالآخر.

و على هذا فالمقصود بالتجزى هو أنّ ملكة الاجتهاد تكون بمعنى القدرة على الاستنباط، و متعلّق هذه القدرة يختلف قلّة و كثرة، و القدرة تتعدد بتعدد متعلقاتها بعد ما عرفت من اختلاف مدارك الأحكام، و ابتناء استنباط بعض الأحكام على مبادئ عقلية، و بعضها على مبادئ نقلية، و هكذا. و القدرة أمر بسيط، لكن القدرة على فعل لا تستلزم القدرة على فعل آخر، كما هو الحال فى التمكن من الأفعال الخارجية، فإنّ القدرة على الأكل غير القدرة على المشى، و هما غير القدرة على التكلم.

و الحاصل: أنّ بساطة الملكة لا تمنع عن حصولها بالنسبة إلى استنباط بعض أبواب الفقه، لقابليّتها للشدة و الضعف، فانّ كانت شديدة سمّيت بالاجتهاد المطلق، و إن كانت ضعيفة سمّيت بالتجزى. و عليه فلا مانع من إمكان التجزى من ناحية بساطة مقولة الكيف. هذا ما يتعلق بالوجه الأوّل، و سيأتى بيان الوجه الثانى.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۴۲۱

و عدم (۱) قبولها التجزئة، لا يمنع (۲) من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب بحيث يتمكن بها من الإحاطة بمداركه (۳)، كما (۴) إذا كانت هناك ملكة الاستنباط فى جميعها. و يقطع (۵) بعدم دخل ما فى

---

(۱) معطوف على «بساطة» و مفسّر لها، لأنّ عدم قابلية التجزئة و التقسيم من شئون الكيفيات النفسانيّة.

(۲) خبر «و بساطة» و ردّ لأوّل الوجهين على منع التجزى فى الاجتهاد. و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و قد ردّ المصنف هذا الوجه بما حاصله: «أنّ التجزى ..».

(۳) أى: بمدارك بعض الأبواب، و ضميرا «حصولها، بها» راجعان إلى الملكة.

(۴) متعلق ب «يتمكّن» يعنى: أنّه لا ـ فرق بين المجتهد المطلق و المتجزى بالنسبة إلى مورد قدرته على الاستنباط، فكما أنّ المجتهد المطلق محيط بجميع ما هو دخيل فى استنباط حكم المسألة، فكذا المتجزّى محيط بكل ماله صلة باستخراج الحكم الشرعى فى المسألة التى له ملكة استنباط حكمها.

(۵) يستفاد من هذه العبارة- تلويحا لا تصريحا- الوجه الثانى على امتناع التجزى، و هو منسوب إلى بعض كالعضدى، و قد حكى صاحب المعالم هذا الوجه عن المانعين بقوله:

«ان كل ما يقدّر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض، و لا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل». و حاصله: أنّ الحجة فى حق المجتهد هو الظن بالحكم الشرعى، و لا يحصل هذا الظن للمتجزى، لقوّة احتمال دخل مالا يعلمه- من أمارة أو أصل- فى المسألة التى يجتهد فيها. و هذا بخلاف المجتهد المطلق، فإنّه يضعف هذا الاحتمال بالنسبة إليه، لإحاطته بالكل و كونه خبيرا بجميع المقدمات التى يبتنى عليها الاستنباط، فاحتمال دخل أمر آخر فى المسألة إما ضعيف و إمّا معدوم بنظره، لأنّه يتفحّص بالمقدار الموجب للاطمئنان بعدم ما له الدخل.

و عليه فهذا الوجه مانع عن القول بإمكان التجزى، لا من جهة بساطة الملكة، بل من جهة توقف الاستنباط الصحيح على ملكة مطلقة يتمكّن بها من تحصيل الحجة على كل حكم شرعى.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۲۲

سائرها (۱) به أصلا، أو (۲) لا- يعتنى باحتماله، لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعد دخله (۳) كما فى الملكة المطلقة (۴)، بداهة (۵) أنّه

و قد دفعه المصنف بأنّ عدم حصول الظن للمتجزى خلاف الفرض، لأنّ مفروض البحث هو حصول القطع بعدم دخل ما فى سائر الأبواب فى الباب الّذى يكون له ملكة استنباطه، أو الاطمئنان بعدم دخله فيه بسبب الفحص بالمقدار اللازم، كما يحصل هذا الاطمئنان للمجتهد المطلق. و إلّا فلو فرض عدم حصول الاطمئنان بالحكم الشرعى للمتجزى لم يكن استنباطه حجة لا على نفسه، و لا على غيره، بل لا يصدق عليه الاستنباط أصلا.

و هذا الجواب حكاه صاحب المعالم عن القائلين بقبول ملكة الاجتهاد للتجزية بقوله:

«و أجاب الأوّلون بأن المفروض حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسألة بحسب ظنه، و حيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض» و ناقش هو فيه، فراجع «۱».

(۱) أى: عدم دخل سائر الأبواب ببعض الأبواب أصلا، و الأولى تبديل «به» ب «فيه» خصوصا بقرينة قوله: «ما فى سائرها» و إن ورد الباء بمعنى «فى» أيضا.

(۲) معطوف على «يقطع» يعنى: أن المتجزى إمّا يقطع بعدم دخل ما فى سائر الأبواب، و إمّا يطمئنّ بعدم دخله، و منشأ عدم اعتناء المتجزى بعدم دخل ما فى سائر الأبواب هو الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان، فقوله: «لأجل بيان لوجه عدم الاعتناء.

(۳) أى: بعدم دخل ما فى سائر الأبواب.

(۴) حيث يقطع صاحبها أو يطمئن بعدم دخل استنباط حكم فى استنباط حكم آخر.

(۵) تعليل للقطع بعدم الدخل أو الاطمئنان بعدمه، و حاصله: عدم اعتبار الإحاطة الفعلية بمدارك جميع المسائل فى استنباط مسألة واحدة مع الملكة المطلقة، فكما يحصل الظنّ للمجتهد المطلق كذلك يحصل للمتجزى، و كما لا يعتبر استحضار مدارك جميع المسائل فعلا فى استنباط مسألة للمجتهد المطلق، و كذلك لا يعتبر ذلك فى استنباطها للمتجزّى.

---

(۱) معالم الأصول، ص ۲۳۳

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۲۳

لا يعتبر فى استنباط مسألة معها (۱) من الاطّلاع فعلا على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.

الثانى (۲): فى حجية ما يؤدّى إليه

و السرّ فى ذلك هو: أنّ الأخبار المرويّة عن أهل بيت الوحى «عليهم الصّلاة و السّلام»- التى هى عمدة مدارك الأحكام- قد بوّبها أرباب الجوامع الحديثية و ربما قطّعوا رواية واحدة على أبواب متفرقة، لاشتمالها على أحكام متعددة، و مع ذلك أشار صاحب الوسائل إلى ما تقدم و ما يأتى من الأخبار التى لها نحو تعلّق بحكم المسألة، و مع هذا الجهد البليغ لا يظن بوجود رواية فى كتاب الحدود مثلا- مرتبطة بباب الطهارة- من دون إشارته إلى موضعها فى باب الطهارة- حتى تتجه دعوى احتمال دخل تلك الرواية بالمسألة التى تصدّى المجتهد لاستنباطها.

(۱) أى: مع الملكة المطلقة، و الظاهر زيادة كلمة «من» لأنّ «الاطلاع» نائب فاعل «لا يعتبر».

۲- حجية رأى المتجزّى لعمل نفسه

(۲) هـذا هو الموضع الثانى مما يتعلّق بالتجزّى فى الاجتهاد، و هو حجيـة آرائه التى اسـتنباطها من الأدلّة فى حق نفسه، و أنه هل يجوز العمل بها أم عليه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد مطلق؟ و ليكن محل النزاع هنا ما إذا لم يحصل للمتجزّى القطع بالحكم الشرعى من استنباطه، فلو حصل له القطع بالحكم فلا معنى للنزاع فى حجيته فى حقه، لأنّ حجية القطع ذاتية لا تقبل التصرف الشرعى.

و كيف كان فحاصل ما أفاده المصنف فيه هو: أنّ هـذه المسألة و إن كانت محل الخلاف كالخلاف فى أصل إمكان التجزّى، إلّا أنّ الصحيح هو حجية آرائه لعمل نفسه، و ذلك لأنّ مقتضـى أدلـة حجيـة مدارك الأحكام- التى اسـتنبطها المجتهد المتجزّى منها- هو حجيـة رأيه، ضـرورة أنّ أدلّة حجية الخبر الواحد- من الآيات و الروايات و بناء العقلاء- و كذا أدلة اعتبار الظواهر لا تختص بالمجتهد المطلق، بل مقتضى عمومها أو إطلاقها هو

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۲۴

على المتصـف به (۱)، و هـو (۲) أيضـا محـل الخلاف إلّا أن (۳) قضـية أدلـة المدارك حجيته (۴)، لعدم اختصاصـها (۵) بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة (۶)

حجيتها بالنسبة إلى كل من ثبت اعتبارها عنده.

و عليه فإذا اسـتنبط المتجزّى حلية شرب التتن مثلا- من ظواهر الآيات أو الروايات أو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان- فلا وجه لعدم حجية هذه الفتوى بعد كونها مستنبطة من الظواهر أو حكم العقل اللذين لا يختص اعتبارهما بالمجتهد المطلق. و مع فرض إحراز المتجزّى للحكم و علمه به لا وجه لرجوعه إلى مجتهد مطلق، لعدم كونه من رجوع الجاهل إلى العالم حتى تشمله أدلة التقليد.

(۱) أى: المتصف بـالتجزّى فى الاجتهـاد، و هـذا فى قبـال حجيـة آراء المتجزّى على الآـخرين، حيث يـأتى فى الموضع الثالث البحث عنها، و لو قال: «على نفسه» كان أخصر و أوضح. و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول المراد به الحكم الشرعى.

(۲) أى: حجية آراء المتجزّى- كأصل إمكان التجزّى- محل الخلاف، و الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى «حجية».

(۳) اسـتدراك على قوله: «محل الخلاف» و بيان لوجه حجية آراء المتجزّى لعمل نفسه، و قد تقدم توضـيحه بقولنا: «و حاصل ما أفاده المصنف فيه هو ..».

(۴) أى: حجيـة مـا يـؤدّى إليه اسـتنباط المتجزّى. و المراد بالمـدارك هو مثـل خبـر الواحـد و الإجمـاع المنقول و ظواهر الألفـاظ من الكتاب و السـنة، و المراد من «أدلة» هو الوجوه المسـتدلّ بها على اعتبار الخبر الواحد و ظواهر الألفاظ و غيرهما، و أقوى تلك الوجوه هو سيرة العقلاء- الممضاة- على العمل بخبر الثقة و الظواهر.

(۵) يعنى: لعدم اختصاص أدلة المدارك بالمجتهد المطلق، فمثل آيتى النبأ و النفر و الأخبار المتواترة إجمالا على العمل بخبر العدل- بـل مطلق الثقـة- و كـذا بنـاء العقلاـء تقتضـى حجيـة الخبر الواحـد على كل من جاءه النبأ أو جاءه الخبران المتعارضان، و من المعلوم شمول هذا للمجتهد المتجزّى على حدّ شموله للمجتهد المطلق.

(۶) تعليل لقوله: «عدم اختصاصها» و الوجه فى عدم الاختصاص ما عرفته من إطلاق

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۲۵

أنّ بنـاء العقلاـء على (۱) حجيـة الظواهر مطلقـا، و كـذا (۲) مـا دلّ على حجيـة خبر الواحـد، غايته تقييـده (۳) بمـا إذا تمكّن من دفع معارضاته كما هو (۴) المفروض.

الثالث (۵): فى جواز (۶) رجوع غير المتصف

أدلّة اعتبار الخبر الواحد و الظواهر.

(۱) خبر «أنّ بناء» يعنى: يكون بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقا سواء كان المستظهر مجتهدا مطلقا أم متجزّيا.

(۲) معطوف على «بناء العقلاء» يعنى: أنّ أدلة حجية الخبر تدل على حجيته مطلقا، لا لخصوص المجتهد المطلق.

(۳) يعنى: غاية الأمر تقييد إطلاق أدلة حجية المدارك بما إذا تمكّن من دفع معارضات الخبر الواحد الّذى يعتمد عليه المتجزّى فى مقام الاستنباط. و حاصله: أنّ أدلّة اعتبار الأمارات مطلقة من حيث شمولها للمجتهد المطلق و المتجزّى، لكنها مقيّدة بما إذا تمكّن المجتهد الّذى جاءه الخبر من الفحص عن معارضه و عن كل ما يزاحم حجيته، و لو ظفر بمعارضه فلا بدّ من قدرته على علاج التعارض بتقديم أحدهما على الآخر، أو التخيير، فمن لم تكن له هذه القدرة لم تكن أدلة حجية الخبر و الظواهر شاملة له، و من المعلوم أنّ هذه القدرة جهة مشتركة بين المطلق و المتجزّى، إذ لولاها لم يكن الشخص مجتهدا و لا عارفا بأحكامهم عليهم السّلام.

(۴) أى: كما أن التمكن من دفع المعارضات هو المفروض.

۳- رجوع المقلّد إلى المتجزّى

(۵) هذا هو الموضع الثالث مما يتعلّق بالتجزّى فى الاجتهاد، و البحث فيه فى أمرين أحدهما: فى جواز رجوع الجاهل إلى المتجزّى و تقليده إيّاه، و ثانيهما: فى نفوذ قضائه فى المرافعات.

(۶) هذا شروع فى الأمر الأوّل، و حاصله: أنّه كما كان أصل إمكان التجزّى و حجية

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۲۶

به (۱) إليه فى كل مسألة اجتهد فيها، و هو (۲) أيضا محلّ الإشكال من (۳) أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه (۴) أدلّة جواز التقليد. و من دعوى (۵)

آراء المتجزّى فى حق نفسه محل إشكال و خلاف- على ما تقدم فى الموضع الأوّل و الثانى- فكذا مسألة جواز تقليد العامى من المتجزّى محل بحث و إشكال، فقد يقال:

بجواز رجوع العامى إليه، لشمول أدلة جواز التقليد له، فإنّ المتجزّى عالم بالأحكام الشرعية التى استنبطها من الأدلّة، و عارف بالحلال و الحرام، فلا بد من القول بجواز رجوع العامى إليه، لترتب الحكم على موضوعه الفعلى بلا ريب.

و قد يقال: بعدم جواز رجوع العامى إليه، لأنّ أدلّة جواز التقليد إمّا لبّيّة و إمّا لفظية، و لا إطلاق فى شىء منهما ليشمل جواز الرجوع إلى المتجزّى، أما الأدلة اللبيّة- و هى السيرة و بناء العقلاء- فمن الواضح إنه لا إطلاق لها حتى يتشبث به لإثبات جواز الرجوع إلى المتجزّى. و عليه فلا دليل على جواز الرجوع من هذه الجهة.

و أمّا الأدلّة اللفظية الدالة على جواز رجوع الجاهل إلى العالم فلا إطلاق فيها أيضا، لأنّها إرشاد إلى السيرة العقلائيّة، و يتعيّن الأخذ بالقدر المتيقن منها و هو رجوع الجاهل إلى المجتهد المطلق، و يكون الشك فى جواز الرجوع إلى المتجزّى مساوقا للقطع بعدم جوازه. و سيأتى ما هو الحق من القولين فى التعليقة الآتية و فى مباحث التقليد «إن شاء اللّه تعالى».

(۱) أى: غير المتصف بالتجزّى إلى المتجزّى.

(۲) أى: جواز الرجوع محل إشكال كما كان أصل إمكان التجزّى و حجية آرائه لنفسه محل إشكال أيضا.

(۳) هذا وجه جواز الرجوع، و قد تقدم بقولنا: «فقد يقال بجواز رجوع العامى إليه .. إلخ».

(۴) يعنى: فتعمّ أدلة جواز التقليد رجوع الجاهل إلى المتجزّى كما تعمّ الرجوع إلى المجتهد المطلق.

(۵) هذا وجه عدم جواز الرجوع، و قد تقدم بقولنا: «و قد يقال بعدم جواز رجوع العامى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۲۷

عدم إطلاق فيها (١)، و عدم (٢) إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع إلى مثله (٣) أيضا (۴)، و ستعرف (۵) إن شاء اللّه تعالى ما هو قضية الأدلّة.

إليه، لأن أدلة جواز التقليد .. إلخ».

(١) أى: فى أدلـة جواز التقليـد، و هـذا إشارة إلى منع إطلاق الأدلـة اللفظية الدالّة على جواز التقليد، و العمدة منها بنظر المصـنف هى الأخبـار الدالـة على جواز متابعـة العلمـاء، و أنّ للعوام تقليـد الفقهـاء، و نحو ذلـك، فـإنّ المأخوذ فى موضوع هـذه الأخبار مثل عنوان «الفقيه و العارف بالحلال و الحرام» و من المعلوم توقف صدقه على اسـتنباط جملة معتدّ بها من الأحكام، فلو كان ذا ملكة مطلقة و لم يسـتنبط شـيئا، أو اسـتنبط شـيئا يسيرا منها أشكل الحكم بجواز تقليده، لعدم صدق «الفقيه» عليه. و المتجزّى أيضا كذلك، فإنّ الشك فى صدق «الفقيه» عليه كاف فى منع الرجوع إليه.

و لا يخفى أنه لا منافاة بين ما أفاده هنا من الإشـكال فى عمل العامى بفتوى المتجزّى و ما تقدّم فى الموضع الثانى من حجية آرائه فى حـق نفسه. و الوجه فى عـدم المنافـاة: أنّ موضوع أدلـة جواز التقليـد هو الفقيه و العـالم و نحوهمـا، و من المعلوم دوران الحكم مـدار موضـوعه، و مع فرض الشـك فى صـدق «العـالم» على المتجزّى لاـ سبيـل للحكم بجواز الرجوع إليه، لكونه من التمسّـك بالـدليل مع الشـك فى موضوعه. و ليست هـذه الأدلـة نـاظرة إلى عمـل المتجزّى برأى نفسه حتى يتوهم حرمـة عمله بهـا، بل هى ناظرة إلى عـدم موضوعية المتجزّى لجواز رجوع العامى إليه، فلا تهافت بين ما أفاده هنا و فى الموضع الثانى.

(٢) هذا إشارة إلى الأدلّة اللبّيّة على جواز التقليد، فإنّ عدم الإطلاق فيها أوضح من الأدلة اللفظية.

(٣) أى: مثل المتجزّى، و المراد بالمثل كل من لم يحرز قيام السيرة على الرجوع إليه كالمجتهد المطلق غير المسـتنبط لجملة وافية من الأحكام.

(۴) كما لا يحرز جواز الرجوع إليه من ناحية الأدلة اللفظيّة، للشك فى الإطلاق.

(۵) فى الفصل الأوّل مما يتعلّق بمباحث التقليد.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۲۸

و أمّا جواز حكومته (١) و نفوذ فصـل خصومته (٢) فأشكل (٣). نعم (۴) لا يبعـد نفوذه فيما إذا عرف جملـة معتدا بها و اجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال فى حقه عرفا: «انّه ممّن عرف أحكامهم» كما مرّ (۵) فى المجتهد المطلق

قضاء المتجزّى

(١) أى: حكومة المتجزّى، و هذا هو الأمر الثانى المبحوث عنه فى الموضع الثالث، و لم يعقد المصـنف له موضـعا مستقلّا من البحث، و أجمل الكلام فيه، لوضوح حكمه من المباحث السابقـة. و حاصل ما أفاده فيه: أن نفوذ حكم المتجزّى أشـد إشـكالا من حجية فتواه على غيره، لاحتمـال اختصـاص منصب القضـاء بالمجتهـد المطلق، لكونه هو العـارف بجـلّ الأحكام، فلا يصـدق قوله عليه السّـلام فى المقبولة: «عرف أحكامنا» إلّا على المجتهد المطلق، فلاحظّ للمتجزّى من القضاء أصلا.

إلاـ أن يقـال: بمـا تقـدم فى نفوذ قضـاء المجتهـد المطلق الانسـدادى على الحكومـة من أنّه إذا عرف المتجزّى جملـة معتـدا بهـا- من الأحكام- بالاجتهاد صدق عليه «أنه ممن عرف أحكامهم عليهم السّلام فيثبت له منصب القضاء.

(٢) هذا من إضافة المصدر إلى الفاعل، و إلّا فالخصومة للمترافعين لا للمجتهد.

(٣) أى: أشـدّ إشـكالا من حجيـة فتواه على الجاهل. و وجه أشدية الإشـكال هو: أنّ مقتضـى سيرة العقلاء و فطرتهم على الرجوع إلى

العالم هو حجية نظر المتجزّى أيضا كالمطلق، إذ مناط السيرة كون المرجع عالما فيما يرجع إليه سواء علم غيره أم لا. و هذه السيرة لا تتوقف إلاـ على الإمضاء. و هذا بخلاف القضاء، فإنّ أدلة نفوذه هى الأدلّة اللفظية التى أناطت المنصب بصدق «الفقيه و العارف بالأحكام» و نحوهما.

(۴) هذا استدراك على قوله: «فأشكل» و غرضه إثبات جواز تصدّى المتجزّى للقضاء إذا استنبط جملة وافية من الأحكام، أو كانت موارد الإجماعات القطعية و الأخبار المتواترة بمقدار توجب صدق الفقاهة و المعرفة.

(۵) فى نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى بناء على تقرير المقدمات بنحو الحكومة، حيث قال: «إلّا أنّ يقال بكفاية انفتاح باب العلم فى موارد الإجماعات و الضروريّات من

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۲۹

المنسدّ عليه باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام [۱].

الدين أو المذهب ..».

---

[۱] و توضيح الكلام فى هذا الموضع الثالث: أنّه قد ادّعى الإجماع على عدم جواز تقليد المتجزى، و قد أفتى به جمع منهم السيد الفقيه صاحب العروة، حيث قال فى عداد شرائط مرجع التقليد: «و كونه مجتهدا مطلقا، فلا يجوز تقليد المتجزّى» فإن تمّ الإجماع المدّعى فهو، و إلّا فمقتضيات أدلة وجوب التقليد مختلفة كما سيظهر.

و ينبغى تحرير محل النزاع أوّلا، فنقول: إنّ التجزى فى الاجتهاد فى قبال المطلق منه لا يراد به إلّا ملكة الاستنباط لا استخراج الأحكام فعلاـ من الأدلة، فمن يتمكن من استنباط جميع الأحكام حقيقة أو عرفا فهو مجتهد مطلق، و من ليس كذلك فهو متجزّ. و للملكة المتجزية مراتب بلحاظ إتقان المبادئ النظرية الدخيلة فى الاستنباط، فربّ متجزّ. يقارب المجتهد المطلق فى الفضل، و ربّ متجزّ لا يقدر على استنباط عشر مسائل، و بين الحدّين مراتب متفاوتة جدا.

و ليس محل الكلام هو القادر على استخراج حكم مسألة أو مسألتين قطعا، فإنّ العنوان المأخوذ فى أدلة حجية الفتوى و نفوذ القضاء- على ما مرّ- هو الفقيه و العالم بالأحكام، و هذا و إن لم يكن مرادفا للمجتهد المطلق كما أنه لا يقابل المتجزّى، إذ النسبة بين الفقيه و كل من قسمى الاجتهاد هو العموم من وجه، فالفقيه من استخراج جملة وافية من أحكام أكثر أبواب الفقه بحيث يصدق على «العالم بالأحكام» بقول مطلق، و صدقه كذلك منوط بمعرفتها بنحو الاستغراق العرفى، و هذا قد يتصادق عليه المجتهد المطلق و المتجزى، و إن كان بينهما فرق من جهة قدرة الأوّل على استنباط بقية الأحكام و عجز الثانى عنه.

و ليكن محل الكلام هو المتجزى القادر على استنباط أحكام باب أو بابين من أبواب الفقه كمن استخرج أحكام كتاب القضاء فقط، أو هى مع أحكام الشهادات، كما يظهر من الاستدلال بمعتبرة أبى خديجة الآتية.

إذا عرفت محلّ النزاع، فاعلم: أنّ مقتضى بعض أدلّة وجوب التقليد تعيّن الرجوع إلى المجتهد المطلق، و مقتضى بعضها جواز الرجوع إلى المتجزى، و بيانه: أنّه بناء على الانسداد و اقتضائه بطلان غير التقليد من الطرق يجب على العامى الرجوع إلى عالم مّا، لكون النتيجة جزئيّة، و المتيقن حينئذ

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۳۰

.....

....

هو الرجوع إلى المجتهد المطلق لا المتجزى. هذا مع الغض عما حقّق فى محله من أن نتيجة المقدمات هى التبعيض فى الاحتياط لا حجية قول الفقيه.

و بناء على الانفتاح يكون مقتضى الأدلّة اللفظية من الكتاب و السنة- على فرض صحة الاستدلال بها على وجوب التقليد- اعتبار الاجتهاد المطلق فى مرجع التقليد، لظهور آية النفر فى وجوب الحذر عقيب إنذار الفقيه، لا وجوبه عند إنذار كل منذر، و الفقيه هو العالم بجلّ الأحكام. و هذا ظاهر رواية التفسير أيضا من قوله عليه السّلام: «فللعوام أن يقلدوه». و ظهور آية السؤال من أهل الذّكر فى موضوعية «أهل الذّكر» للحكم بوجوب السؤال منه مقدمة للعلم ثم الاعتقاد أو العمل به. و أمّا ظهور المقبولة «و عرف أحكامنا» فى الاستغراق و عدم كفاية معرفة اليسير من أحكامهم فقد تقدم مشروحا.

و هكذا الحال فى الأخبار الإرجاعية، فإنّها تدلّ أيضا على اعتبار كون المرجع محيطا بجلّ الأحكام الشرعية، و عدم كفاية العلم ببعضها، و لفظ «الفقيه و العالم» و إن لم يرد فى هذه الأخبار لكون السؤال فى جملة منها عن وثاقة المرجع و أمانته فى النقل، إلّا أنّ اعتبار فقاهة المرجع إمّا لكونه من المرتكزات التى قرّرها الإمام عليه السّلام و إمّا لكونه مما يدلّ عليه مناسبة الحكم و الموضوع، و عدم كون تمام الموضوع هو الوثاقة فى نقل ألفاظ الرواية إلى السائل، بل ورد فى السؤال عن وثاقة يونس سن عبد الرحمن «آخذ عنه معالم دينى» فمفروض سؤال عبد العزيز بن المهتدى أنّ يونس عالم بمعالم الدين، و من المعلوم توقف صدق العالم بالدين على معرفة معظم أحكامه.

و يشهد لهذا أيضا أمره عليه السّلام أبان بن تغلب بالجلوس فى المسجد و الإفتاء، فإنّ الإفتاء فى ذلك العصر و إن لم يكن بهذا الحدّ من الصعوبة و الإعضال، إلاـ أنّه ليس مجرّد قراءة ألفاظ الروايات على عوامّ الشيعة، مع ما فيها من المتعارضات و العام و الخاصّ و المطلق و المقيد و غير ذلك مما يتوقف استفادة الحكم الشرعى منها على إعمال نظر فيها، خصوصا و أنّ الإفتاء المأمور به لم يقيّد بباب دون باب، و هذا طبعا منوط بالعلم بأكثر الأحكام الشرعية و بالفقاهة فى الدين.

و بهذا يظهر أن المقصود من الإرجاع إلى رواة الأحاديث فى المقبولة و غيرها ليس الإرجاع إلى من روى صرف الوجود من أحاديثهم عليهم السّلام حتى يستأنس منه حجية فتوى المتجزّى، كيف؟

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۳۱

.....

....

و المفروض فى المقبولة اختلاف الحاكمين فى الشبهة الحكمية و هى الدين أو الميراث، و من المعلوم أنّ المنصوب فى هذا الموارد لفصل الخصومة و النزاع هو المجتهد المطلق خصوصا بقرينة «عرف أحكامنا». و لا إطلاق فى قوله عليه السّلام: «روى حديثنا، و إنما كان ذكره للتنبيه على استناد القاضى إلى روايتهم عليهم السّلام فى قبال قضاة العامة الذين أوجب انحرافهم عن باب مدينة علم الرسول صلى اللّه عليه و آله و سلّم استنادهم إلى غير رواياتهم عليهم السّلام الموجب لوقوعهم فى التّيه و الحكم بخلاف ما أنزل اللّه تعالى على نبيه و آل بيته المعصومين عليهم السّلام.

فالمتحصل: أن الأدلّة اللفظية تقتضى اعتبار الاجتهاد المطلق فى مرجع التقليد. نعم فى خصوص معتبرة أبى خديجة كلام سيأتى التعرض له «إن شاء اللّه» هذا كله حال الأدلة اللفظية.

و أمّا بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم فقيل: إنّه استقرّ على عدم الفرق فى الرجوع إلى المجتهد بين المطلق و المتجزى،

لوحدة المناط و هو الخبروية، «لوضوح أن جاهلهم بشىء يرجع إلى العالم به و إن لم يكن له معرفة بغيره من الأمور، فتراهم يراجعون الطبيب الأخصّائى بالعيون مثلا و إن لم يكن له خبرة بغيرها من الجهات، و كذلك من له معرفة ببعض المسائل دون بعض و إن كان قليلا- بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزّى على قول المجتهد المطلق عند المعارضة، كما إذا كان المتجزّى أعلم من المجتهد المطلق، لممارسته و دقته فى العلوم العقلية، و كونه أقوى استنباطا منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمة الواجب و بحثى الضد و الترتب و غيرها، و إن لم يكن له قوة بتلك المثابة فى المسائل الراجعة إلى مباحث الألفاظ كغيرها» «۱».

و يدلّ على كفاية مطلق الاجتهاد فى مرجع التقليد و عدم اعتبار الاجتهاد المطلق فيه معتبرة أبى خديجة عن الصادق عليه السّلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضائنا [قضايانا] فاجعلوه بينكم، فإنّى قد جعلته قاضيا، فتحاكموا إليه». و تقريبه هو ما أفاده سيّدنا الأستاذ «قده» بقوله: «و كونها فى القضاء لا يمنع من الاستدلال بها فى المقام، لأنّ منصب القضاء منصب الفتوى، و لا عكس، فما دلّ على عدم اعتبار شىء فى القاضى يدل على عدم اعتباره فى المفتى» «۲». و عليه تكون هذه الرواية المعتبرة إمضاء للسيرة الجارية على جواز رجوع الجاهل إلى العالم من دون اعتبار كونه عالما مطلقا.

---

(۱) التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۱- ۲۲۳

(۲) مستمسک العروة الوثقى، ۱- ۴۴

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۳۲

.....

....

أقول: لا ريب فى بناء العقلاء على مراجعة الخبير المتجزّى فى الجملة، و تقديم قوله- فى ظرف المخالفة- على قول من له إحاطة بأبواب أخرى من الفنّ، و مثاله المعروف هو الطبيب الأخصّائى بالقياس إلى العالم بالطبابة العامة، إذ لا شك فى تقديم رأى الأوّل على الثانى عند المعارضة. لكن التنظير به لما نحن فيه من مساواة قول المتجزّى للمجتهد المطلق أو تقديم قوله عليه لا يخلو من شىء، إذ مورد البحث فى المقام وجود مجتهدين مثلا أحدهما متجزّ فى باب القضاء، و الآخر مطلق له القدرة على استنباط تمام أبواب الفقه، و فى خصوص كتاب القضاء تتوفر القدرة اللازمة لاستخراج أحكامه لكلّ منهما، و إن أمكن كون أحدهما أكثر مهارة من الآخر فى استنباط ذلك الباب.

و هذا بخلاف الطبيب، فإنّ الطبيب الأخصّائى- فى عضو أو جهاز من أجهزة البدن- له الخبرة بأمراض مورد اختصاصه بما يكون الطبيب العام فاقدا لتلك الخبرة قطعا، و فى مثله يقدّم قول المتجزّى بلا شك، و أين هذا من المجتهد المطلق و المتجزّى فى باب من أبواب الفقه؟ فان مفروض البحث قدرة المتجزّى على استنباط أحكام مورد اجتهاده من إعمال قواعد عامة أو جمع بين المتعارضات و نحوها كما يقتدر المجتهد المطلق على استنباطها.

و الواقع أنّ إحراز سيرة العقلاء و المتشرعة على العمل بقول المتجزى فى الأحكام الشرعية مع وجود المجتهد المطلق مشكل، خصوصا مع ما فيها من الاهتمام الّذى ليس فى الشئون الدنيوية، فان المهم فى باب التقليد تحصيل المؤمّن من العقاب المحتمل بعد العلم الإجمالى بالتكاليف الالتزامية فى الشريعة المقدسة، فلو كان المتجزّى أعلم فى بابه من المطلق أمكن دعوى بنائهم على مراجعته، و إلّا فمع فرض المساواة لا تخلو دعوى بنائهم على الرجوع إليه من تردّد.

هذا كله بناء على ثبوت صغرى رجوعهم إلى المتجزّى من أهل الخبرة فى الدين، و المهم حينئذ إمضاء هذا البناء العملى، و قد عرفت

أن سيّدنا الأستاذ «قده» اعتمد على ظهور معتبرة أبى خديجة فى كفاية التجزّى فى الاجتهاد للتصدى لمنصب القضاء، و ما ثبت له ثبت للفتوى أيضا، و لا عكس.

و تحقيق هذا الأمر منوط بالنظر فى جهتين، الأولى: فى ما يستفاد من متن المعتبرة، الثانية: فى النسبة بينها و بين سائر الأدلّة اللفظية الظاهرة فى اعتبار الاجتهاد المطلق.

أمّا الجهة الأولى فمحصلها: أن هذه المشهورة رواها ثقة الإسلام الكلينى بلفظ «من قضائنا»

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۳۳

.....

....

و رواها الشيخ- كما فى الوسائل- بلفظ «من قضايانا» و على كلّ منهما فإمّا أن تكون حرف الجر للتبعيض أو للبيان، و الاستدلال بها على كفاية الاجتهاد فى باب القضاء للتصدى لهذا المنصب الشامخ منوط بدلالة الرواية على كفاية معرفة جملة من أحكام القضاء، إمّا بأن يقال فى مدلولها:

«يعلم شيئا هو قضاؤنا» أى يعلم خصوص ما ورد عنهم عليهم السّلام فى باب القضاء من موازين الحكم. و إمّا أن يقال: «يعلم شيئا من طبيعة قضائهم عليهم السّلام و يكون حرف الجر للتبعيض بناء على صحته فى المقام، لعدم كون الأفراد أبعاض الطبيعة.

و على كل منهما يكفى كون القاضى مجتهدا فى باب القضاء، و حيث إنّ منصب القضاء هو منصب الفتوى أمكن القول بجواز العمل بفتوى المتجزّى.

أقول: لا بد من ملاحظة مدلول الرواية بناء على كلتا النسختين، فبناء على نسخة الكافى «من قضائنا» قد يتجه ما تقدم من نفوذ قضاء المتجزّى فى كتاب القضاء، نعم لا تصدق معرفة طبيعة قضائهم عليهم السّلام على معرفة مسألة أو مسألتين مثلا، كما أنّ العارف بمسألتين من علم النحو أو الطب لا يصدق عليه أنه نحوى أو طبيب، بل ظاهره معرفة جميع الأحكام.

و بناء على نسخة التهذيب «من قضايانا» فقد يشكل الأمر، لأنّ الجمع المضاف من ألفاظ العموم، فتعتبر معرفة جميع الأحكام بحيث يصدق الاستغراق العرفى، و يتحد هذا المضمون مع مثل المقبولة الظاهرة فى اعتبار الفقاهة و الاجتهاد المطلق. و لا يجدى كون حرف الجر للتبعيض، فان بعض الكثير كثيرا أيضا، فإنّ علومهم عليهم السّلام بحار ليس لها ساحل و لا يحيط بها بشر، فلا بد من كون بعضها كثيرا أيضا، فإنّ القطرة و إن كانت بعض البحر حقيقة، إذ كل جزء من أجزاء المركب بعضه و إن كان قليلا، إلّا أن صحة النسبة البعضية عرفا أمر آخر غير الصدق اللغوى و الدقى العقلى، فهى متقومة بكون البعض كثيرا فى نفسه و بالنسبة إلينا، و قد حكى أنه قيل لصاحب الجواهر أعلى اللّه مقامه الشريف عند احتضاره و انكشاف الغطاء عنه: «عنده شيء من علم جعفر عليه السّلام مع أنّه من أعاظم الفقهاء و أعمدتهم و ممّن وفقه اللّه تعالى لتحرير دورة كاملة من أمّهات المباحث الفقهية.

و على هذا الاحتمال تكون معتبرة أبى خديجة موافقة للمقبولة و نحوها.

إلّا أنّه قد يعوّل على نقل الكلينى باعتبار أضبطيته فى مقام النقل، و تقع المعارضة بينها و بين سائر الأدلة اللفظية، إذ الأحكام الواصلة عنهم عليهم السّلام فى باب الخصومات ليست بكثيرة فى نفسها.

هذا بعض الكلام فى الجهة الأولى.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۳۴

.....

....

و أمّا الجهة الثانية و هى بيان النسبة بين المشهورة- على فرض دلالتها على كفاية معرفة أحكام القضاء و فصل المرافعات- و المقبولة و نحوها مما ظاهره اعتبار الاجتهاد المطلق، فنقول: بناء على ظهور المشهورة بدوا فى نفوذ قضاء المتجزّى تقع المعارضة بينها و ما بمضمونها كما فى صحيحته الأخرى: «اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته عليكم قاضيا» و غيرها مما استدل به على كفاية التجزّى فى الاجتهاد، و بين المقبولة: «و عرف أحكامنا» الظاهرة فى معرفة مقدار معتد به من الأحكام.

و الظاهر لزوم تقييد المشهورة بالمقبولة، فإنّ معتبرة أبى خديجة و إن دلّت على كفاية العلم بشىء من قضائهم عليهم السّلام فى جواز التصدى لهذا المنصب، إلّا أنّ مقتضى قوله عليه السّلام فى المقبولة: «و عرف أحكامنا» عدم كفاية العلم بمطلق الشىء من قضائهم فى مشروعية القضاء فى المرافعات، و أنّ اللازم معرفة كثير من أحكامهم عليهم السّلام، خصوصا مع كونه عليه السّلام فى مقام نصب القاضى لفصل النزاع فى الشبهة الحكمية التى تعارضت الروايات فيها كما هو مفروض سؤال عمر بن حنظلة من الاختلاف فى الدين و الميراث، فلا يكفى فى التصدى لهذا المنصب التلبس بصرف الوجود من رواية الحديث، ما لم يبلغ مرتبة صدق «العالم و العارف بالأحكام» عليه.

هذا كله بناء على كون المشهورة كالمقبولة ناظرة إلى القاضى المنصوب بالنصب العام، و إلّا فبناء على كون مفادها نصب قاضى التحكيم فلا معارضة لها مع المقبولة، لتعدد المورد.

و الإجماع على عدم اعتبار رواية جميع أحاديثهم عليهم السّلام و لا النّظر فى جميع حلالهم و حرامهم- لكفاية النّظر فى الجملة المعتد بها- و إن كان صحيحا، كما أنّ حمل المعرفة على الملكة خلاف ظهور المعرفة فى الفعلية و تفكيك بين فقرات الرواية يأباه سياقها، إلّا أنّ ذلك كله لا يوجب حمل «عرف أحكامنا» على الجنس الصادق على القليل و الكثير، حتى يقال بكفاية التجزّى فى مقام القضاء، و ذلك لأنّ تعذر إرادة الاستغراق الحقيقى من معرفة أحكامهم و تعذر حمل المعرفة على الملكة لا يوجبان التنزّل إلى كفاية مطلق المعرفة الفعلية ببعض الأحكام، بل يتعين الحمل على الجملة المعتدّ بها كما ذكرنا، فما أفاده سيدنا الأستاذ «قده» فى المستمسك عقيب كلامه المتقدم لا يخلو من خفاء.

و كيف كان فلو فرض سقوط المقبولة بالتعارض تعيّن القول باعتبار معرفة جملة وافية من أحكام

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۳۵

.....

....

الفقه، و عدم كفاية التجزّى فى خصوص باب القضاء فضلا عن التقليد فيه- كما ذهب بعض إلى ثبوته له تمسكا بالإطلاقات- و الوجه فيه: أنّ منصب القضاء على ما يظهر من جملة من الأخبار لم يثبت بالأصالة إلّا لنبىّ أو وصى نبى كما فى صحيحة سليمان بن خالد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فلا يشرع لغيرهما إلّا بالإذن منهما «عليهما الصلاة و السّلام» خصوصا أو عموما كنوّاب الغيبة، فإنّ المأذون من قبلهما ينطبق عليه عنوان الوصى و لو عناية كوكيل الوصى، غايته أنّ عهده فى طول عهد الوصى و من فروعه. و ظاهر الصحيحة نفى الولاية العرضية عن غير النبى و الوصى صلوات اللّه عليهما» لا نفى الولاية الطولية الحاصلة بالإذن، و المتيقن ممن أذن له فى القضاء هو المجتهد المطلق الجامع للشرائط، و يشك فى نفوذ قضاء غيره، و الأصل الأوّلى و إن اقتضى إباحته لكل مكلف، إلّا

أنّ مقتضى الأصل الثانوى المستفاد من النصوص عدم مشروعيته لمن لا أهليّة له.

هذا بعض الكلام فى قضاء المتجزّى، و قد عرفت أنّ الأقوى عدم ثبوت هذا المنصب لمطلق مراتب التجزّى، لإناطته بصدق «الفقيه و العارف بالأحكام» و هو مما يتوقف على استخراج الكثير من أبواب الفقه الشريف، و لذلك لا يثبت للمجتهد المطلق الّذى لم يستنبط الجملة المعتد بها.

و أمّا مسألة تقليد المتجزّى و حجية فتواه على غيره فقد عرفت استدلال سيدنا الأستاذ «قده» عليه «بأن منصب القضاء منصب للفتوى و لا عكس» و الحكم فى الأصل- أعنى جواز تصدى المتجزّى لمنصب القضاء- و إن لم يكن واضحا عندنا، إلّا أنّه على فرض تسليمه لم يتضح لنا التلازم بين منصب القضاء و الفتوى دون العكس، فان كلّا منهما لكونه نيابة عن المعصوم عليه السّلام يتوقف على الإذن الخاصّ أو العام، مع ما بين أحكام البابين من تفاوت.

و عليه يكون الأحوط- لو لم يكن أقوى- اعتبار الاجتهاد المطلق فى مرجع التقليد، و اللّه أعلم بحقيقة الحال.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۳۶

فصل (۱) [مبادئ الاجتهاد]

لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربيّة (۲)

مبادئ الاجتهاد

(۱) الغرض من عقد هذا الفصل الإشارة إلى مبادئ الاجتهاد- فى الفقه الشريف- أعنى بها العلوم التى يتوقف عليها، و قد اختلفت كلماتهم فى حصرها، فعدّها بعضهم ستة، و بعضهم اثنى عشر علما، و هى اللغة و النحو و الصرف و المعانى و البيان و الأصول و الكلام و المنطق و التفسير، و العلم بأحاديث الأحكام، و بمواقع الإجماع، و الرّجال، و الرياضى الشامل للحساب و الهندسة و الهيئة. و أضاف بعضهم إليها أمورا اخر كعدم كونه بحّاثا و جريّا على الفتوى و مستبدا بالرأى و غير ذلك مما هو مذكور فى المطولات. و ربما يجمع بين القولين الأوّلين بتوقف حصول الملكة على الستة، و الاستنباط الفعلى على اثنى عشر علما، و كماله على أمور أخرى.

و لكن المصنف اقتصر هنا على دخل خصوص العلوم العربية فى الجملة و التفسير كذلك و علم الأصول، و سيأتى.

(۲) هذا الإحتجاج مما لا إشكال فيه، لتوقّف الاجتهاد على العلوم العربية توقّف ذى المقدمة على مقدماته الوجودية، لكون عمدة أدلة الفقه- و هى الكتاب و السنة- عربية.

و المراد بالعلوم العربية العلوم التى يكون موضوعها الألفاظ العربية من حيثيات مختلفة، و هى علم اللغة و النحو و الصرف و البلاغة و العروض.

أمّا توقّف الاستنباط على معرفة علم اللغة فواضح، للزوم إحراز معانى المفردات

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۳۷

فى الجملة (۱) و لو (۲) بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد (۳) فى المسألة بالرجوع إلى ما دوّن فيه، و معرفة (۴) التفسير كذلك.

الواردة فى الأدلّة، كلفظ الصعيد و الغسل و المسح و المفازة و الكعب و الكفّ و اليد و الآنية و الغناء، و نحوها من الألفاظ التى تعلق بها حكم شرعى.

و أمّا توقفه على علم النحو فلأنه يعرف به معانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية و المعنوية مع المعمولات، فيلزم معرفة

الفاعل و المفعول و الحال و المبتدأ و الخبر و نحوها مما يوجب اختلاف حركة الكلمة فيها اختلاف معانيها. و لا يلزم التبحر فى جميع مباحثه مما لا دخل له فى الاستنباط كمسألة «الإخبار بالذى» و الفرق بين عطف البيان و البدل، و المسألة الزنبورية.

و أمّا توقفه على علم الصرف، فلأنّه تعرف به الهيئات المختلفة الطارئة على المادة، و تصاريفها الموجبة لاعتوار المعانى المتشتتة عليها بالمضى و الاستقبال و الأمر و غيرها.

و أمّا علم البلاغة فليس له دخل بتلك بالمثابة و إن كان بعض مباحثه كمبحث الإنشاء و الإخبار، و القصر و نحوهما مفيدا. و تكثر فائدته لو قيل بترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالأفصحيّة. و أمّا علم العروض الباحث عن القوافي و الأوزان فلا دخل له أصلا فى الاجتهاد.

(١) قيد ل «معرفة» يعنى: أن الاجتهاد فى الفقه يتوقف على معرفة عدة من مباحث العلوم العربية، لا على معرفتها بتمامها، فتوقّف الاجتهاد على معرفة بعض مباحث علم اللغة و النحو و الصرف واضح، دون توقفه على معرفة علم العروض، و جملة أخرى من مباحث النحو.

(٢) قيد للمعرفة، يعنى: أنّ تلك المباحث- التى يتوقف عليها الاستنباط من اللغة و جملة من مسائل النحو و الصرف- لا يلزم على المجتهد معرفتها بالفعل و إيداعها فى صدره، بل يكفى ملكة الاقتدار عليها بمراجعة الكتب المدوّنة فيها.

(٣) أى: الاجتهاد الفعلى و هو استنباط الأحكام عن أدلتها.

(۴) معطوف على «معرفة العلوم العربية» و قوله: «كذلك» يعنى: فى الجملة و لو بأن

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨ ص: ۴٣٨

و عمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول (١)، ضرورة أنّه ما من مسألة إلّا و يحتاج فى استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها فى

يقدر على معرفته بالرجوع إلى كتب التفسير. و وجه الحاجة إلى معرفة التفسير فى الجملة هو معرفة آيات الأحكام التى هى خمس مائة آية على ما قيل، و قد صنّف غير واحد من الأصحاب كتبا فى هذا الموضوع. و لا بد للفقيه من مراجعة هذه الآيات و ما ورد فيها من تخصيص و تقييد و بيان كى لا يتسرّع إلى الأخذ بظاهر الآية أو بظاهر الرواية التى قد تخالف الآية بوجه من الوجوه.

(١) لا ريب فى ما أفاده «قده». و لا يخفى أن توقف استنباط الأحكام الفرعية على علم الأصول أشدّ بكثير من توقفه على سائر العلوم، فإنّ ملكة الاجتهاد لا تحصل إلّا بإتقان مسائل هذا العلم و صيرورته ذا رأى فى أكثر مسائله. و وجه الحاجة إليه فى الاستنباط الفعلى هو ما أشار إليه فى المتن من ابتناء أكثر المسائل الفقهية عليه، فإنّ أكثر الفقه يستنبط من أخبار الآحاد، و بعضها من ظواهر الكتاب و الإجماع و الأخبار المتواترة. و لا بد من علم الأصول فى إثبات حجية خبر الثقة أو العدل أو الموثوق به، و كذا ظهور الكتاب بل مطلق الألفاظ، لأنّه متكفل لإثبات الحجية. و كذا نحتاج إليه فى مسألة تعارض الروايات لأجل العلاج و إثبات حجية واحد من المتعارضين تعيينا أو تخييرا.

و كذا فى مسألة حجية الاستصحاب و الإجماع و حكم تعارض الاستصحابين و تشخيص سببية أحد الشكين للآخر، و حكومة أصله على الأصل الجارى فى الشك المسببى، و جريانه فى التدريجات.

و كذا مباحث الاستلزامات كمسألة وجود التلازم بين وجوب المقدمة و وجوب ذيها و عدمه، و اقتضاء الأمر بالشي‏ء للنهى عن الضد، و جواز الترتب فى تزاحم الضدين و عدمه، و جواز اجتماع الأمر و النهى فى واحد ذى عنوانين. و كذا يحتاج إلى علم الأصول لمعرفة ما يحقّق صغرى الظهور كباب المفاهيم و العام و الخاصّ و المطلق و المقيد، إلى غير ذلك من المسائل الأصولية المحتاج إليها فى استنباط الأحكام الفرعية. و مع هذه الحاجة الشديدة إلى علم الأصول أورد أصحابنا المحدثون على الاحتياج إلى هذا العلم وجوها

ضعيفة و شكوكا واهية تعرض فى المتن لبعضها مع اندفاعه.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۳۹

الأصول، أو برهن عليها مقدّمة فى نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الأخبارى (۱). و تدوين (۲) تلك القواعد المحتاج إليها على حدة (۳) لا يوجب كونها بدعة (۴)،

---

(۱) فإنّهم حذرا من تصنيف كتاب مستقل فى علم الأصول تعرّضوا بإيجاز لجملة من مباحث هذا العلم فى مقدمة كتبهم الفقهية، كصاحب الحدائق حيث أودع عدّة من مسائل العلم فى مقدمة الحدائق. و لو كان المقصود من عدم تأليف كتاب فى علم أنّ تأليفه يحسب بدعة عندهم فيرد عليهم: أنّه لم يفرّق فى صدق البدعة إيداع مطالبه فى كتاب مستقل أو فى مقدمة كتاب فقهى.

(۲) مبتدأ خبره «لا يوجب» و هذا إشارة إلى أوّل الشكوك الواهية التى أبداها بعض المحدثين، و حاصله: أنّ تدوين كتاب فى علم الأصول بدعة، لأنّ علم الأصول قد حدث تدوينه بعد عصر الأئمّة عليهم السّلام، و نقطع بأنّ قدماءنا و حاملى أخبارنا لم يكونوا عالمين بها، و قد كانوا يتديّنون بدين أئمتهم عليهم السّلام، و يعملون بأخبارهم، و مع ذلك قرّرهم أئمتهم على ذلك، فاستمرّ ذلك إلى زمان ابن أبى عقيل و ابن أبى جنيد، ثم حدث بينهم علم الأصول. فهو بدعة و ضلالة.

و يكفى فى رد هذه الدعوى ما أشار إليه فى المتن، من أن عدم تدوين علم الأصول فى عصر الحضور و تدوينه بعده ليس بدعة، و إلّا لكان تدوين كثير من العلوم كالتفسير و التجويد و النحو و الصرف و غير ذلك بدعة، فهل يرضى المحدّث أن يتخيّل أن أمير المؤمنين صلوات اللّه و سلامه عليه» لمّا أمر أبا الأسود الدؤلى بتدوين علم النحو و تأسيسه أمره بتأسيس بدعة؟ و لم يكن شىء من قواعده ثابتة؟ فان الالتزام بذلك فى غاية البشاعة، إذ من المسلّم وجود قواعد النحو قبل أمره صلوات اللّه عليه» إيّاه بتدوين النحو، غاية الأمر أنها لم تكن مدوّنة قبله.

(۳) قيد لقوله: «و تدوين تلك القواعد» أى: تدوين تلك القواعد على حدة، لا فى مقدمة كتاب فقهى.

(۴) كما زعمها أصحابنا المحدثون.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۴۰

و عدم (۱) تدوينها فى زمانهم عليهم السّلام لا يوجب ذلك، و إلّا (۲) كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعة.

و بالجملة (۳): لا محيص لأحد فى استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها

---

(۱) مبتدأ خبره «لا يوجب» و هو تتمة للتوهم المزبور و ليس توهما آخر، و لو قال فى تقرير هذه الشبهة: «و تدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة مع عدم تدوينها فى زمانهم عليهم السّلام لا يوجب بدعة» كان أخصر و أبين للمطلب، و الأمر سهل.

(۲) هذا هو الجواب النقضى عن شبهة المحدثين، يعنى: و إن كان تدوين هذه القواعد فى كتاب فى زمن الغيبة بدعة لكان تدوين الفقه بدعة أيضا، مع أنّ المحدثين بذلوا الجهد فى الفقه و ألّفوا فيه، أ فهل كان تأليف كتاب فقهى استدلالى بدعة بمجرّد أنّه لم يكن فى عصر الحضور؟ أو هل يكون العمل بالقواعد النحوية بدعة لمجرّد أن تدوينها كان فى عصر الغيبة و إن كانت القواعد معمولا بها حتى قبل ظهور الإسلام؟

و بالجملة: انّ مقصود المحدثين من دعوى «كون علم الأصول بدعة» إمّا أن يكون لعدم توقف استخراج الأحكام الفرعية عليه، و إمّا لمنع تسمية هذه القواعد بعلم الأصول، و إمّا لعدم صحة تدوينها بعنوان علم مستقل.

و الكل واضح البطلان، أمّا الأوّل فلما عرفت من توقف استنباط جلّ الأحكام على على الأصول، و هذا فى الجملة مما يعترف به المحدّث، لأنه يتعرض لشىء من مباحثه فى مفتتح الفقه و مدخله.

و أمّا الثانى فلأنه نزاع لفظى لا يليق بأهل الفضل بعد كون المسمّى محتاجا إليه عند الكل.

و أمّا الثالث فلأنّ تدوينها فى كتاب مستقل لا يجعل علم الأصول بدعة، و إلّا كان تدوينها فى مقدمة كتاب الفقه بدعة أيضا، مع أنه لا يكون كل بدعة حراما، أعاذنا اللّه من شرور أنفسنا و من سيّئات أعمالنا.

(٣) هذه خلاصة ما أفاده بقوله: «و عمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول» إلى هنا.

إلّا (١) الرجوع إلى ما بنى عليه (٢) فى المسائل الأصولية، و بدونه (٣) لا يكاد يتمكّن من استنباط و اجتهاد، مجتهدا (۴) كان أو أخباريّا.

نعم (۵) يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنة

---

(١) متعلق ب «لا محيص» يعنى: لا مناص للمجتهد إلّا مراجعة مبانيه فى مسائل علم الأصول.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول المراد به القواعد الممهدة للاستنباط، المبحوث عنها فى علم الأصول.

(٣) أى: و بدون الرجوع إلى القواعد الأصولية لا يكاد يتمكن من الاستنباط.

(۴) أى: سواء كان المتصدّى للاستنباط أصوليا أم أخباريا. فكما يتوقّف استنباط الأصولى من الكتاب و السنة على إثبات ظهور هيئة «افعل» فى الوجوب و إثبات حجية الظاهر للعموم لا لخصوص المخاطبين، فكذلك يتوقّف استنباط الأخبارى على ذلك.

و هكذا سائر المباحث الأصولية.

(۵) استدراك على قوله: «ما من مسألة إلّا و يحتاج ..» و حاصله: أنّ الحاجة إلى علم الأصول فى استنباط الأحكام و إن كانت مسلّمة، لما عرفت، إلّا أنّ هذا الاحتياج ذو مراتب، تختلف بحسب اختلاف الأشخاص و المسائل و الأزمنة، فإذا كان مدرك المسألة واضحا جدّاً بأن كان رواية صحيحة سندا و واضحة دلالة كانت القاعدة الأصولية المحتاج إليها فى هذه المسألة هى حجية الخبر و الظهور. و إن كان مدرك المسألة مما فيه إعضال و إشكال كانت القواعد الأصولية المحتاج إليها أزيد، كما فى مسألة ضمان عارية الذهب و الفضة، فان الأخبار فيها على طوائف يتوقّف استنباط الحكم فيها على ملاحظة الظاهر منها و الأظهر و العام و الخاصّ، و مسألة انقلاب النسبة و عدمه، و هكذا.

و قد تكون الحاجة إلى علم الأصول شدة أو ضعفا بلحاظ الأزمنة، ففى الصدر الأوّل حيث كان الرّواة فى عصر الحضور كان استنباط الأحكام فيه أسهل و أخف مئونة من عصرنا، خصوصا لأجلّائهم، و هذا بخلاف العصور المتأخرة، للزوم الفحص عن المخصص و المقيد و المعارض مما يتوقف عليه الاجتهاد فعلا، و لم يكن الاجتهاد فى

و الأشخاص، ضرورة (١) خفّة مئونة الاجتهاد فى الصدر الأوّل، و عدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه فى الأزمنة اللاحقة، مما لا يكاد يحقق (٢) و يختار عادة إلّا بالرجوع إلى ما دوّن فيه من الكتب الأصولية [١].

الصدر الأوّل محتاجا إليه. و لزوم الفحص من جهة أن ما استظهره من الخبر هل يوافق ما استفادة الأصحاب؟ و هل يكون فى مورده إجماع قطعى أو شهرة كذلك أم لا؟ و كل هذه الأمور لم يكن فى عصر الحضور.

و قد تختلف مراتب الحاجة إلى علم الأصول بنظر الأشخاص المتصدّين للاستنباط، فربما كان بعضهم سريع القطع بحكم يستنبطه، و لا يتخيّل معارضة مدركه بأمر آخر، فلا يحتاج إلى إعمال قواعد أصولية، بخلاف مجتهد آخر بطىء الجزم بما يستنبطه من الأحكام، فهو محتاج جدّاً إلى إعمال قواعد أصولية فيه.

(١) تعليل و بيان لقوله: «نعم يختلف» و اقتصر المصنف على تقريب مراتب الحاجة إلى علم الأصول بلحاظ قرب عهد الاستنباط بعصر الحضور و بعده عنه، و قد عرفت آنفا مراتب الحاجة بلحاظ المسائل و الأشخاص أيضا. و المقصود من هذا كله أنّ الحاجة إلى علم الأصول موجبة جزئية مسلّمة، و لا وجه لإنكارها، و إنّما الكلام فى مقدار الاحتياج إليه، و هو يختلف باختلاف الأشخاص، و الصحيح أنّ جلّ ما دوّن فى كتب الأصول المتأخّرة دخيل فى الاستنباط.

(٢) بصيغة المجهول، يعنى: لا يمكن أن يختار المجتهد رأيا أو يحقّق حكما إلّا بالاستعانة من القواعد الأصولية.

---

[١] كما يلزم الاطّلاع على شيء من المباحث المنطقية كشرائط البرهان، و كيفية تراكيب البراهين و امتيازها عن سائر مواد الأقسية من الصناعات الخمس من الجدل و الخطابة و الشعر و السفسطة، لتوقف استنباط الأحكام من مآخذها على الاستدلال، و ذلك لا يتم إلّا بالمنطق، بل هو من مبادئ علم الأصول أيضا، لأنه من العلوم النظرية التى يكثر فيها الاختلاف، فلا بد من معرفة مواد الأقيسة لتمييز البرهان عما يكون مصادرة على المطلوب أو مغالطة.

و مما يتوقف عليه الاستنباط علم الرّجال، لأنّ عمدة أدلة الأحكام الشرعية لما كانت أخبار

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۴۳

.....

....

الآحاد، لعدم وفاء الأخبار المتواترة و الإجماعات القطعية بجلّ الفقه، فاللازم إحراز صدورها بوجه حتى يصح الاستناد إليها فى الاستنباط، و إلّا كان الاستناد إلى غير الحجة، و كان الإفتاء حينئذ بغير علم. و حيث إنّ تحصيل العلم الوجدانى بصدورها غير متيسّر فلا بد من تحصيل الوثوق بصدورها، و هو منوط بالاطّلاع على تراجم رجال السند و معرفة حالهم و أنّهم متحرّزون عن الكذب فى المقال أولا- فلا- محيص عن التحرّى عما يوجب الوثوق بصدور الرواية من وثاقة الراوى أو عمل المشهور بها أو غير ذلك من موجبات الوثوق بالصدور، و ما لم يحصل هذا الوثوق لا يصح الاستناد إلى الرواية.

و على هذا فتكون الحجة هى الخبر الموثوق الصدور و إن لم يكن مخبره ثقة، فنحتاج إلى علم الرّجال لتشخيص خبر الثقة عن غيره، كما نحتاج إلى مراجعة كلمات الأصحاب للاطلاع على أنّهم أعرضوا عنه أم لا، حيث إن إعراضهم إمّا رافع للوثوق بصدوره أو لإرادة ظاهرة، فيعلم إجمالا باختلال أصالة الظهور أو الصدور فيه، و مع هذا العلم لا وجه لحجية الخبر و الاعتماد عليه.

نعم إذا أعرض الأصحاب عن خبر معتبر سندا مع العلم بوجه إعراضهم كانت العبرة بذلك الوجه لا بنفس الإعراض، كما إذا علم أنهم أعرضوا عن الخبر لزعمهم ضعف سنده، لوقوع رجل فيه حسبوه ضعيفا، أو زعموا اعتبار عدالة الراوى فى حجية خبره، أو كون الراوى إماميّا أو غير ذلك مما يعتبر عندهم فى حجية الخبر و لا يعتبر عندنا، أو زعموا معارضة الخبر المعرض عنه لخبر آخر فأخذوا بأحدهما و تركوا الآخر لمجرد الأخذ بأخبار التخيير، لا لخلل فى الخبر الّذى لم يعوّلوا عليه، أو غير ذلك، فان هذا الإعراض لا يكون كاسرا لسورة حجية الخبر المعرض عنه مع الوثوق بصدوره من ناحية سنده.

و الإعراض الموهن لحجية السند و الرافع للوثوق بصدوره هو ما إذا لم يعلم وجه الإعراض مع فرض موافقة المشهور لهذا المجتهد فى شرائط حجية الخبر.

فالمتحصل: أنّ المجتهد لا يستغنى عن علم الرّجال، فلا بد من الخوض فيه حتى يظهر له أن إعراضهم عن خبر هل هو لأجل المبنى الّذى لا يكون صحيحا عنده أم لخلل فيه لم يظهر له. كما أنّ عملهم بخبر ضعيف هل هو لتوثيق الراوى أم لاحتفافه بقرائن تدل على

حصته، فإذا ثبت أنّ إعراضهم لم يكن من ناحية ضعف السند، أو أن عملهم بخبر ضعيف لم يكن لتوثيق السند- مع فرض

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۴۴

.....

....

عدم موافقتنا لهم في ذلك- لم يكن إعراضهم كاسرا و لا عملهم جابرا.

و مع ما عرفت: من أن المناط عندنا هو الوثوق بالصدور خبريّا كان أم مخبريّا- تعرف مسيس الحاجة إلى علم الرّجال لتحقيق صغرى خبر العدل و الثقة و الحسن و القوى.

و لكن ذهب جمع إلى الاستغناء عنه و عدم توقف الاستنباط عليه، لوجوه، منها: دعوى قطعية أخبار الكتب الأربعة لقرائن زعموا وفائها بإثبات دعواهم، و منها: كفاية حصول الظن بالصدور من عمل علمائنا بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السّلام. و منها: غير ذلك.

و لكن الكل مخدوش، و نقتصر من الكلام بإرجاع الطالب العزيز إلى ما أفاده بعض أجلة العصر في مدخل معجم رجال الحديث لإبطال هذه الدعاوى، و ضرورة المراجعة إلى علم الرّجال في مقام الاستنباط.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۴۵

فصل (١) [التخطئة و التصويب]

اتفقت الكلمة على التخطئة في

التخطئة و التصويب

(١) الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لما نسب إلى جماعة من المخالفين من القول بأنّ كل مجتهد مصيب، و أنّه لا حكم في الواقع سوى ما يؤدى إليه رأى المجتهد، ثم المناقشة فيه و إثبات التخطئة. و قبل الخوض في المقصود نبّه على أمر متسالم عليه و هو التخطئة في العقليات، و سيأتي بيانه. و لا بأس بالإشارة أوّلا إلى محل النزاع و موارد البحث و الخلاف في مسألة التخطئة و التصويب، فنقول:

تقدم في الفصل الأوّل من مباحث الاجتهاد أن جماعة من العامة عرّفوه بأنّه «استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي» و إن ورد هذا التعريف في كلمات جمع من أصحابنا، كما سبق توضيحه، إلّا أنّ الفارق بيننا و بينهم في مدارك الأحكام و ما يوجب الظن بها، فأصحابنا يستندون إلى الكتاب و السنة، و أولئك يستندون إليها و إلى طرق ظنية أخرى. و فرّقوا بين الظن الحاصل من الكتاب و السنة، و غيره، فقالوا بالتخطئة في الأوّل كما التزموا بها في العقليات، و اختلفوا في الظن بالحكم المستند إلى مثل القياس فقال جمع منهم بالتخطئة و آخرون بالتصويب.

قال الآمدي: «المسألة الظنية من الفقهيات إمّا أن يكون فيها نصّ أولا يكون. فإن لم يكن فيها نصّ، فقد اختلفوا فيها، فقال قوم: كل مجتهد فيها مصيب، و أن حكم اللّه فيها لا يكون واحدا، بل هو تابع الظنّ المجتهد، فحكم اللّه في حق كل مجتهد ما أدّى إليه

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۴۶

العقليات (١)،

اجتهاده و غلب على ظنّه، و هو قول القاضى أبى بكر و أبى الهذيل و الجبّائى و ابنه. و قال آخرون: المصيب فيها واحد و من عداه مخطئ، لأنّ الحكم فى كل واقعة لا يكون إلاّ معيّنا، لأنّ الطالب يستدعى مطلوبا، و ذلك المطلوب هو الأشبه عند اللّه فى نفس الأمر».

و قال ابن حزم: «ذهبت طائفة إلى أنّ كل مجتهد مصيب، و أن كل مفت محقّ فى فتياه على تضاده».

و قال الغزالى: «انه ليس فى الواقعة التى لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، و حكم اللّه تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، و هو المختار، و إليه ذهب القاضى. و ذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه حكما معيّنا يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلّف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيبا و إن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الّذى لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلّف، فأصاب ما عليه» ثم أطال الكلام فى بيان مختاره و بيان الفارق بين ما لا نصّ فيه و ما فيه النص، فراجع «۱».

و الحاصل: أن الناظر فى كلماتهم يظهر له أنّهم مختلفون فى التصويب، فبعضهم ينكره رأسا، و بعضهم يلتزم به فى ما لا نصّ فيه. و عليه فنسبة التصويب إلى المخالفين مطلقا أو إلى الأشاعرة خاصة دون المعتزلة لا تخلو من شىء.

(۱) لأنّ التصويب فيها مساوق لجواز اجتماع النقيضين أو الضدين، و بيانه: أن المراد من العقليات هى الأمور النّفس الأمرية المتحققة فى صقع الواقع التى لا ـ يتوقف تحققها على اعتبار معتبر و فرض فارض، سواء تحققت فى وعاء الخارج كالجواهر و الأعراض، أم لم تتحقق فيه، بل كانت ثابتة فى وعائها المناسب لها كاستحالة اجتماع الضدين و النقيضين و إمكان الممكن و غيرها، فهذه أمور واقعية لا يتوقّف تحققها على اعتبار الشارع أو العقلاء و ان لم توجد فى الخارج فى نفسه أو فى غيره كما هو حال الجواهر و الأعراض.

و الوجه فى اتفاق كلمتهم على التخطئة فى هذه الأمور العقلية هو استلزام القول بالتصويب فيها لاجتماع الضدين أو النقيضين، مثلا إذا أدرك عقل زيد إمكان إعادة

(۱) نقلت هذه الكلمات من كتاب أصول الفقه المقارن للعلاّمة السيّد محمّد تقى الحكيم، ص ۶۱۷ و غيرها

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۴۷

و اختلفت فى الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضا، و أنّ (۱) له تبارك و تعالى فى كل مسألة حكم يؤدّى إليه الاجتهاد تارة و إلى غيره أخرى. و قال مخالفونا بالتصويب، و أنّ (۲) له تعالى أحكاما

المعدوم و أدرك عقل عمرو استحالتها، أو أدرك عقل رجل قبح الكذب الضار، و عقل آخر عدم قبحه مطلقا بل فيما كان المتضرر هو المؤمن، أو أدرك عقل أحدهما حسن الصدق النافع، و آخر قيّده بشىء مثلا، فلو قيل بالتصويب فيها لزم اجتماع الضدين بل النقيضين، و هو محال، إذ الواقع إمّا أن يكون ظرفا لاستحالة إعادة المعدوم و إما لإمكانها، لبداهة امتناع أن يقال: إن إعادة المعدوم ممكنة و مستحيلة، فالتخطئة فى هذا السنخ من العقليات مما لا بد منه.

و لا فرق فى ذلك بين الحكم العقلى الّذى موضوعه حكم شرعى كحسن الإطاعة و قبح المعصية و بين غيره مما تقدّم كاستحالة إعادة المعدوم و إمكانها، لوحدة المناط و هو استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين.

و ليعلم أنّ الاتّفاق على التخطئة فى العقليات و إنّما يكون مورده الأحكام العقلية التى تقع طرقا إلى استكشاف الواقعيات كالملازمة بين وجوب المقدمة و ذيها، فإنّ هذه الملازمة أمر واقعى يدركها العقل تارة و لا يدركها أخرى، و كذا استحالة شىء واقعا أو مصلحته أو مفسدته كذلك. و أمّا الأحكام العقلية غير الطريقية التى لا واقع لها و يكون إدراك العقل مقوّما لحكمه فلا محيص عن الالتزام بالتصويب فيها، ضرورة أنّ الحسن العقلى حينئذ ليس إلاّ ملائمة الشىء لدى القوة العاقلة كملاءمة الشىء لدى سائر القوى من الذائقة و الشامة و اللامسة، كما أنّ القبح العقلى عبارة عن منافرته لدى القوة العاقلة كإدراكه حسن العدل و قبح الظلم، و من المعلوم

عدم تطرق الخطأ فى الأمور الوجدانية المتقوّمة بإدراكات العقل.

(۱) عطف تفسير ل «التصويب» و قوله: «تارة» متعلق ب «يؤدى».

(۲) عطف تفسير ل «التصويب» و بيان لما يعتقده المخالفون، لكنك عرفت اختلاف كلماتهم فى المسألة، و تفصيلهم بين الظن الحاصل من الكتاب و السنة و الحاصل من سائر

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۴۸

بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدّى إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالى.

و لا يخفى أنه (۱) لا يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم المسألة إلّا إذا كان لها

الأدلة.

(۱) الضمير للشأن، شرع المصنف من هنا فى مناقشة التصويب- بناء على حجية الأمارات بالسببية و الموضوعية- و ما يحتمل فى معناه ثبوتا و فى نفس الأمر، و ذكر وجوها ثلاثة يكون التصويب فى أوّلها معقولا فى نفسه و باطلا بلحاظ الأدلة النقليّة، و فى ثانيها محالا، و فى ثالثها صحيحا لا بد من الالتزام به.

و قبل بيان الوجوه الثلاثة نبّه على أمر يكون هو المعيار فى بطلان التصويب المنسوب إلى العامة و صحته، فقال ما محصله: إنّ الاجتهاد هو استفراغ الوسع و بذل الجهد لتحصيل الظن بالحكم الشرعى، و هذا المعنى فى نفسه متوقف على وجود حكم فى الواقع يتفحّص عنه المجتهد ليحصل له الظن به. و لو لم يكن فى الواقع شىء، و كان نفس حكميّة الحكم متوقفة على اجتهاد المجتهد و استنباطه فعمّا يبحث؟ و فى ما ذا يستفرغ وسعه؟ و قد ورد فى كلام بعضهم: أن المطلب يقتضى وجود مطلوب حتى تصل إليه اليد تارة و تقصر عن تناوله أخرى.

و عليه فلو كان المراد بالتصويب خلوّ صفحة الواقع عن جميع مراتب الحكم حتى الاقتضاء و الإنشاء، و مع ذلك توقف الحكم على قيام ظن المجتهد به فهو محال، لاستحالة الفحص عن العدم البحث، و استلزم الدّور المحال، لتوقف الاجتهاد على الحكم، و توقف الحكم على الظن به.

و بعد وضوح هذا الضابط الكلّى- الّذى هو من القضايا التى معها قياساتها- تعرّض المصنف للاحتمالات الثلاثة فى التصويب و حكم كل منها:

الأوّل: أن يكون المراد من التصويب الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد آراء المجتهدين، و حاصله: أنّ الشارع الأقدس لمّا كان عالما بما يؤدّى إليه آراء المجتهدين فقد أنشأ أحكاما فى الواقع- بعدد آرائهم- قبل أداء اجتهاداتهم إليها، لعلمه تعالى بآرائهم، و أنّ حكم كل واحد منها هو الّذى أدّى إليه ظن المجتهد واقعا، إذ المجعول

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۴۹

....

فى حقه أزلا هو المطابق لما أدّى إليه ظنه.

و أورد المصنف على التصويب بهذا المعنى- على فرض إرادته- بأنّه و إن كان معقولا فى نفسه، لكن لا سبيل للالتزام به، لوجهين:

أحدهما: تواتر الأخبار على أنّ له تبارك و تعالى فى كل واقعة حكما واحدا يشترك فيه الكل، سواء أدّى إليه اجتهاد المجتهد أم لا، و ليس للواقعة الواحدة أحكام متعددة حتى يتجه التصويب بهذا المعنى. و من المعلوم أن الخبر المتواتر يفيد العلم بالواقع.

و الظاهر ان مقصود المصنف و غيره ممن ادّعى هذا التواتر هو أخبار الوقوف و الاحتياط الدالة على وجود حكم واقعى لكل مسألة، و

أنّ الأمر بالاحتياط إنما هو لأجل التحفظ عليه و عدم الابتلاء بمخالفته.

ثانيهما: إجماع أصحابنا على وحدة الحكم الواقعى المشترك بين الكل، و الإجماع حجة. و عليه فلو أريد بالتصويب الاحتمال الأوّل كان ممكنا ثبوتا و باطلا إثباتا، لوجهين.

الثانى: أن يكون معنى التصويب الالتزام بإنشاء أحكام على طبق الآراء بعد أن أدّت إليها الاجتهادات، ففتاوى المجتهدين مطابقة لتلك الإنشاءات. و مرجع هذا الوجه إلى كون رأى المجتهد موضوعا لحدوث حكم واقعا، فلا حكم فى الواقع غير ما أدّت إليه الأمارة القائمة عند المجتهد، فالأحكام تابعة لآراء المجتهدين، و لا حكم قبل حدوث الرّأى لهم.

و الفرق بين هذا التصويب الأشعرى و بين سابقه هو: أنّ الإنشاءات فى الأوّل تكون قبل الاجتهادات، و فى الثانى تكون بعدها.

و ردّه المصنف بأنّه غير معقول، لاستلزامه الدور، و هو توقف الإنشاء على الاجتهاد، و توقف الاجتهاد عليه. أمّا توقفه على الاجتهاد فلأنّ المفروض ترتب الإنشاءات الواقعية على اجتهادات المجتهدين، و كون اجتهاداتهم بالنسبة إلى الإنشاءات الواقعية كالموضوع بالنسبة إلى الحكم فى الترتب. و أمّا توقف الاجتهاد على تلك الأحكام الإنشائية فلأنّ الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى، و من المعلوم تأخر الظن- كالعلم- عما يتعلّق به تأخّر العرض عن معروضه، فالاجتهاد المؤدّى إلى الظن

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ۴۵۰

....

بالحكم لا بد و أن يتأخّر رتبة عن ذلك الحكم، و إلّا فلا يصدق حدّ الاجتهاد على الاجتهاد الموجب لوجود الحكم قبله.

و بالجملة: فتعريف العامة الاجتهاد بالمعنى المذكور آنفا ينافى ذهابهم إلى التصويب بهذا المعنى المستحيل.

الثالث: أن يكون المراد من التصويب التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلى، لا جميع مراتب الحكم، و بيانه: أنّ للحكم الواقعى فى كل واقعة مراتب أربع: الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية و التنجز. و له تعالى فى الواقع أحكاما مجعولة على حسب ما فيها من المصالح المقتضية لجعلها، و هى التى قامت الأمارات عليها، و تلك الأحكام إنشائية، فإن أصابت الأمارات القائمة عليها الموجبة لظنّ المجتهد بها صارت فعلية، و إن أخطأت صار الحكم الفعلى مؤدّى الأمارة، لحدوث مصلحة فى مؤداها بسبب قيام الأمارة عليه تكون تلك المصلحة أقوى من مصلحة الحكم الإنشائىّ، فيكون الحكم الفعلى على طبق الأمارة، لحصول الكسر و الانكسار فى الملاك الواقعى الثابت فى الفعل كشرب الخمر، بعد حدوث مصلحة فى العمل بالأمارة.

و هذا نظير الأحكام الثانوية الفعلية المترتبة على العناوين الثانوية، و يبقى الحكم الواقعى الأوّلى على إنشائيته، فمن لم تقم عنده أمارة على الحكم لم يكن حكم فعلى فى حقه، و به يتعدد الحكم الفعلى بعدد آراء المجتهدين.

و حكم هذا التصويب المعتزلى هو: أنّه معقول فى نفسه- بناء على موضوعية رأى المجتهد و سببية كل أمارة لحدوث مصلحة فى مؤداها توجب تغير الحكم الواقعى- إذ لا مانع من توقف فعلية الأحكام الواقعية على قيام الأمارة على طبقها، و من اختصاص تلك الأحكام ببعض المكلفين دون بعض، نظير اختصاص أحكام النساء بهنّ، و عدم اشتراك الرّجال فيها معهن.

و الّذى يرد على هذا المعنى للتصويب أمور عمدتها أمران، أحدهما: بطلان أصل المبنى، للإجماع على عدم كون الأمارة حجة من باب السببية حتى تكون مغيرة للواقع كما يتغيّر بطروء عنوان ثانوى كالضرر و الخوف و الاضطرار.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ۴۵۱

حكم واقعا، حتى (۱) صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلّته، و تعيينه بحسبها (۲) ظاهرا.

فلو كان (۳) غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء- بأن (۴) تكون الأحكام المؤدّى (۵) إليها الاجتهادات أحكاما واقعية (۶) كما هى ظاهرية- فهو (۷) و إن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار، و إجماع أصحابنا الأخيار على أنّ له

تبارک و تعالى فى كل واقعة

ثانيهما: ما ادّعى من تواتر الأخبار على اشتراک الأحكام بين العالمين و الجاهلين بها.

(۱) أى: حتى يصح أن يقال: المجتهد صار بصدد استنباط ذلک الحکم الواقعى و الإفتاء به فى مرحلة الظاهر، و لو لا وجود حكم فى الواقع لاستحال التصدّى لاستنباطه و استخراجه، كما مرّ بيانه.

(۲) أى: بحسب أدلته، و ضمائر «استنباطه، أدلته، تعيينه» راجعة إلى «حكم واقعا».

(۳) هذا شروع فى أقسام التصويب بناء على سببية الاجتهاد و سائر الأمارات، و هذا هو الاحتمال الأوّل، و قد تقدم تقريبه بقولنا: «الأوّل: أن يكون المراد من التصويب الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع .. إلخ».

(۴) بيان ل «إنشاء أحكام».

(۵) بصيغة اسم الفاعل، و فاعلها «الاجتهادات» الأولى أن يقال: «المؤدّية» بالتأنيث.

(۶) أمّا كونها أحكاما واقعية فلأنّه مقتضى التصويب أى إصابة كل اجتهاد بالواقع، و أمّا كونها ظاهرية فلأنّها أحكام مجعولة عند الجهل بالواقع و الشک فيه، و من المعلوم أن الحكم المجعول فى مورد الشک- كما فى الأمارة أو فى موضع الشک كما فى الأصل العملى- يكون حكما ظاهريا.

(۷) أى: فالالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء و إن كان خطأ، و هذا جزاء لقوله:

«فلو كان» و ردّ للاحتمال الأوّل، و قد تقدم بيانه بقولنا: «و أورد المصنف على هذا المعنى للتصويب ..».

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۵۲

حكما يشترک فيه الكل (۱)، إلّا أنه (۲) غير محال.

و لو كان غرضهم منه (۳) الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو (۴) مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص (۵) عمّا لا يكون له عين و لا أثر؟ أو يستظهر (۶) من الآية أو الخبر؟

إلّا أن يراد (۷) التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلى،

---

(۱) من غير فرق بين من أدّى إليه ظنه و من لم يؤدّ إليه ظنه.

(۲) متعلّق ب «و ان كان خطأ» أى: إلّا أنّ الالتزام بإنشاء أحكام بعدد الآراء غير محال، لعدم استلزامه الدور، و إنّما يكون خطأ من جهة التواتر و الإجماع على اشتراک الأحكام.

(۳) أى: من التصويب، و هذا بيان للاحتمال الثانى المتقدم بقولنا: «الثانى أن يكون معنى التصويب الالتزام بإنشاء أحكام على طبق الآراء .. إلخ».

(۴) أى: فالالتزام بإنشاء الأحكام على وفق الآراء بعد الاجتهاد مما لا يعقل، و هذا جزاء قوله: «و لو كان غرضهم منه» و ردّ للاحتمال الثانى بأنّه محال، و قد تقدّم توضيحه بقولنا:

«و رده المصنف بأنه غير معقول .. إلخ».

(۵) هذا إشارة إلى وجه عدم المعقولية، و حاصله: أنّه بناء على توقف الأحكام على اجتهادات المجتهدين كيف يمكن التفحص عن الحكم الّذى لا يكون له عين و لا أثر قبل الاجتهاد؟

(۶) معطوف على «يتفحص» يعنى: كيف يستظهر- من الآية أو الخبر- الحكم الّذى ليس له عين و لا أثر؟

(۷) ظاهر العبارة- بمقتضى السياق- أنه استدراک على استحالة الاحتمال الثانى للتصويب المتقدم بيانه، فكأنه قال: «و لو كان غرضهم

منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام .. فهو مما لا يكاد يعقل. و لو كان غرضهم منه الالتزام بأحكام فعلية على وفق آراء المجتهدين. فلا استحالة فى التصويب بهذا المعنى ..» و هذا لا بأس به، فان المحال هو التصويب فى ناحية الحكم الإنشائىّ دون الفعلى. لكنه مبنى على مبنى غير سديد و هو حجية الأمارة على السببية و الموضوعية.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۵۳

و أنّ (۱) المجتهد و إن كان يتفحّص عمّا هو الحكم واقعا و إنشاء (۲)، إلّا (۳) أنّ ما أدّى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى حقيقة، و هو (۴) ممّا يختلف باختلاف الآراء ضرورة، و لا يشترك (۵) فيه الجاهل و العالم بداهة، و ما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة (۶) بل إنشاء، فلا استحالة فى التصويب بهذا المعنى (۷)، بل لا محيص عنه فى الجملة (۸) بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية و الموضوعية كما لا يخفى [۱]. و ربما يشير

و كان الأولى بحفظ السياق و إفهام المقصود- أعنى بيان القسم الثالث للتصويب- أن يقال: «و لو كان غرضهم التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلى ..».

(۱) معطوف على «التصويب» و بيان له.

(۲) المراد بهما فى المقام واحد، إذ الحكم الواقعى الّذى يتفحص عنه المجتهد ليس إلّا إنشائيا حسب الفرض.

(۳) متعلّق بقوله: «و إن كان» فالحكم الواقعى قبل الاجتهاد إنشائى و بعده فعلى.

(۴) أى: الحكم الفعلى الّذى يتعين العمل به- و هو ما أدى إليه رأى المجتهد- يختلف باختلاف آراء المجتهدين، فلكل واحد منهم حكم فعلى يخصه، و لكن الحكم الإنشائىّ واحد.

(۵) إذ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل هو الإنشائىّ فقط.

(۶) إذ الحكم الحقيقى هو الفعلى البالغ مرتبة البعث و الزجر، حيث يتنجز بوصوله بنحو من الأنحاء، و أمّا الإنشائىّ فليس له إطاعة و عصيان.

(۷) أى: بمعنى تبعية الحكم الفعلى لرأى المجتهد و اشتراك الكل فى الحكم الإنشائىّ، و ضمير «عنه» راجع إلى «التصويب بهذا المعنى».

(۸) كالموقّتات مطلقا، أو إذا انكشف الخلاف، أو بعد انقضاء أوقاتها مع عدم القضاء لها. أو يراد بقوله: «فى الجملة» الالتزام بالتصويب فى مراتب الحكم فى حال الانسداد

---

[۱] لا يخفى أنّه اختلفت كلمات المصنف فى أنّ الحكم المشترك بين الجاهل و العالم هل هو

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۵۴

إليه (۱) ما اشتهرت بيننا «أن ظنية الطريق لا تنافى قطعية الحكم».

دون الانفتاح.

(۱) أى: يشير إلى التصويب فى الفعلية ما اشتهرت .. إلخ. و وجه الإشارة: أنّ ظنيّة الطريق لا تنافى قطعية الحكم الّذى هو مؤدى الأمارة، لاستلزم موضوعية الأمارة القطع بكون مؤداها حكما فعليا كما لا يخفى.

و التعبير ب «ربما يشير» دون «ربما يدل عليه» إنّما هو لاحتمال عدم إرادة القطع بالحكم الظاهرى النفسىّ، بل إرادة القطع بالحجية، فكون الطريق ظنيّا لا ينافى القطع بحجيته، و أين هذا القطع من القطع بالحكم الظاهرى النفسىّ الّذى هو المبحوث عنه فى المقام.

إنشائى أم فعلى تعليقى؟ فيظهر من حاشيته على الرسائل فى مقام منع التصويب أنه إنشائى، قال:

«و كما يكون بالإجماع بل الضرورة من المذهب فى كل واقعة حكم يشترك فيه الأمّة لا يختلف باختلاف الآراء، كذلك يمكن دعوى الإجماع بل الضرورة على عدم كونه فعليّا بالنسبة إلى كل من يشترك فيه بمعنى أن يكون بالفعل بعثا أو زجرا أو ترخيصا، بل يختلف بحسب الأزمان و الأحوال، فربما يصير كذلك فى حق واحد فى زمان أو حال دون آخر، كما أنّه بالبداهة كذلك فى المرتبة الرابعة» «۱».

و كذا كلامه فى بحث الإجزاء، لكنه ناظر إلى حجية الأخبار من باب الطريقية لا الموضوعية كما أراد هنا توجيه التصويب به، قال: «فان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلّا الحكم الإنشائىّ .. و إنما المنفى فيها ليس إلّا الحكم الفعلى البعثى، و هو منفى فى غير موارد الإصابة».

و لكنه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى من الكفاية التزام بأنّ الحكم الواقعى المشترك بين من قامت عنده الأمارة و من لم تقم عنده هو الفعلى من جهة، و المختص بالعالم هو الفعلى من جميع الجهات، حيث قال: «فانقدح بما ذكرنا أنّه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الأصول و الأمارات فعليا»، و أفاد نحوه فى الأمر الرابع من مباحث القطع، و فى أوّل بحث الاشتغال،

---

(۱) حاشية الرسائل، ص ۳۶

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۵۵

.....

....

فلاحظ.

و اختار المحقق الأصفهانىّ (قده) أنّ الصحيح هو الجميع بالفعلية من وجه و الفعلية من جميع الجهات، و أنّ الجمع بحمل الأحكام الواقعية على مرتبة الإنشاء لا يخلو من محذور «و ذلك لأنّ الإنشاء بلا داع محال، و الإنشاء بداع آخر- غير جعل الداعى- ليس من مقولة الحكم، و لا يترقب منه الفعلية البعثية و الزجرية، بل فعلية ذلك الإنشاء فعليّة ما يدعو إليه من إرشاد أو امتحان أو جعل القانون، فلا محالة لا بد من أن يكون الإنشاء المترقب منه البعث و الزجر هو الإنشاء بداعى جعل الداعى و هو الفعلى من قبَل المولى. و المراد من الفعلى من وجه فى قبال ما إذا وصل، فإنّه فعلىّ بقول مطلق، و ذلك لأنّ الإنشاء بداعى جعل الداعى قبل وصوله- بنحو من أنحاء الوصول- يستحيل أن يكون فى نفسه صالحا للدعوة و إن بلغ من القوة ما بلغ، فهو عقلا متقيد بالوصول» «۱».

و هذا هو مبناه المتكرر فى كلماته من أنّ فعلية الحكم متوقفة على وصوله، لتوقف الانبعاث عنه عليه، و هذا هو مرتبة التنجز بنظر المصنف و غيره.

و ما أفاده (قده) و إن كان متينا، فان الإنشاءات لمّا كانت منبعثة عن المصالح و المفاسد الواقعية فلا بد أن تكون بداعى جعل الداعى و لو بعد تحقق شرط فعليّته، فالأولى القول بالفعلية من وجه و الفعلية من جميع الجهات.

إلاـ أنّ توجيه الفعلية بما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) لا يخلو من شىء، فإنّ الحكم الّذى يتوقف فعليّته التامة على وصوله بأحد أنحاء الوصول يكون العلم به دخيلا فى نفس الملاك و متمّما له، لا أنّه تامّ المصلحة من قبل المولى حتى يتوقف تنجزه خاصة على الوصول.

و بالجملة: فرق بين الفعلى من وجه و من جميع الجهات بنظر المصنف و المحقق الأصفهانى، فلا- يكون بيانه (قده) توجيها الكلام الماتن بعد تصريحه بدخل العلم بالحكم الفعلى التعليقى فى بلوغه الفعليّة التامّة و التنجز معا، فلاحظ كلمات المصنف فى التنبيه الرابع من مباحث القطع، و فى أوائل التعبد بالأمارات، و أول بحث الاشتغال، هذا بعض ما يتعلّق بالقسم الثالث من أقسام التصويب.

و لا بأس بالنظر الإجمالى إلى القسمين الأوّلين منه و إن لم يستحقّا البحث بعد قيام الإجماع و التواتر على بطلانه.

(١) نهاية الدراية، ٣- ١٩٨

.....

....

أمّا الأوّل و هو إنشاء أحكام بعدد آراء المجتهدين بعد أدائها و هو أحد الوجهين بنظر المصنف فى التصويب المعتزلى، فيكفى فى بطلانه فى نفسه مخالفته لمبناهم فى التحسين و التقبيح العقليين، إذ مع الالتزام بكون الملاكات أمورا واقعية لا اعتبارية كيف يفرض القائل بهذا التصويب جعل أحكام متضادة لفعل واحد لمجرد اختلاف آراء المجتهدين؟ و المفروض فعلية كل واحد منها لأداء رأى المجتهد إليه، فمثل شرب الخمر مما فيه المفسدة الملزمة المقتضية لإنشاء الحرمة كى ينزجر عنها المكلفون كيف ينشأ له الأحكام الخمسة؟ و هل تتمشّى الإرادة و الكراهة الجدّيتان فى المبادى العالية؟ و هل المفسدة الذاتيّة المعترف بها تصير اعتبارية حتى تتغير باختلاف الآراء؟

و عليه فأصل هذا النحو من التصويب لا- يمكن الإذعان به بناء على مبنى العدلية حتى تصل النوبة إلى إبطاله بالإجماع و الأخبار المتواترة.

و هذا بخلاف الوجه الثالث، إذ المفروض أنّ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل إنشائى، لأنّ قيام الأمارة على الخلاف يزاحم الملاك الواقعى و يمنع فعليّته، و لا- مزاحم للمصلحة و المفسدة الواقعيتين المقتضيتين لإنشاء الأحكام هذا مع الغض عن الإشكال المتقدم عن المحقق الأصفهانى.

و ما أفاده المصنف فى تقريره من كون الأحكام واقعية و ظاهرية لا يخلو من شيء، لتعدد الحكمين رتبة و وجودا فكيف يكون كل منهما فعليّا؟

و أمّا الثانى- و هو التصويب الأشعرى- فقد عرفت استحالته، لبرهان الدور و الخلف.

و للمحقق الأصفهانى (قده) إيراد آخر عليه بعد مناقشته فى المحذورين المتقدمين، قال: «و أمّا بالإضافة إلى الملتفت إلى أنّه لا حكم قبل العلم و الظنّ ففيه محذور، فان من يعتقد أنّه لا حكم له قبل اعتقاده به كيف يعقل منه اعتقاد الحكم؟ لأنّه من اجتماع النقيضين، و جعل الحكم المبنى عليه محال، لأنّ المبنى على المحال محال» «١».

و محصله: أنّ التصويب بمعنى تبعية جعل الحكم للاعتقاد محال، لترتبه على اجتماع النقيضين المستحيل، حيث إن هذا القائل إمّا لا يعتقد بالحكم لا علما و لا ظنا، و إمّا يعتقد بعدم الحكم قبل الاعتقاد، فعلى الأوّل لا موضوع للحكم- و هو الاعتقاد بالحكم- كما لا حكم أيضا تبعا له، و لا كلام على هذا الفرض.

(١) نهاية الدراية، ٣- ١٩٧

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۵۷

نعم (۱) بناء على اعتبارها من باب الطريقية

---

(۱) استدراك على قوله: «بل لا محيص عنه فى الجملة» يعنى: أنّ ما تقدم من لا بديّة

و على الثانى- و هو فرض الالتفات إلى أنه لا حكم قبل الاعتقاد- ففى تحقق الاعتقاد بالحكم محذور، و ذلك لأنّه مع اعتقاده بعدم الحكم كيف يعتقد بنفس الحكم، إذ المفروض أن موضوع جعل الحكم هو الاعتقاد بالحكم، و المفروض أيضا أنه يعتقد بعدم الحكم، لتأخر رتبة الحكم عن الاعتقاد بالحكم، و تبعيته للاعتقاد. و عليه فمع اعتقاده بعدم الحكم- لالتفاته إلى تأخر الحكم عن الاعتقاد به- كيف يعتقد بنفس الحكم؟ و هل هو إلّا اجتماع النقيضين؟

و بتقرير آخر: مفروض الكلام فى هذا التصويب تبعية الحكم للاعتقاد، فلا حكم فى ظرف الاعتقاد بالعدم، لكون الحكم وليدا للاعتقاد بالحكم و مترتبا عليه، فقبل الاعتقاد بنفس الحكم يعتقد بعدم الحكم، فكيف يحصل الاعتقاد بالحكم فى ظرف الاعتقاد بعدم الحكم؟ لأنهما اعتقادان متناقضان، هذا.

و هذا البيان مع دقته فى نفسه يمكن أن يجاب عنه بعدم لزوم محذور اجتماع النقيضين فى هذا التصويب، لتعدد متعلق الاعتقاد، فان الحكم الّذى يعتقد بعدمه قبل الفحص فى الأمارات هو الحكم الواقعى، لخلوّ صفحة التشريع عنه بحسب اعتقاده. و لكن الحكم الّذى يعتقد بوجوده بعد قيام الأمارة عنده هو الحكم الحاصل بجعل الشارع عند أداء الأمارة و رأى المجتهد إليه، و حينئذ يغاير اعتقاد وجود الحكم اعتقاد عدمه، لتعدد نفس الحكمين.

و على كلّ يكفى لردّ هذا التصويب محذور الدور و الخلف على ما تقدم.

و لا يخفى أنهما لا يردان على التصويب بالمعنى الأوّل. فما أفاده المحقق المتقدم (قده) من ورود المحاذير الثلاثة على كلا التصويبين لا يخلو من شي‌ء.

و حيث إنك قد عرفت بطلان جميع أنحاء التصويب فالحق مع ما عليه الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) من القول بالطريقية، و عدم كون قيام الأمارة مغيّرا للواقع، و أنّ الأمارة تنجز الواقع عند الإصابة و تعذّر عنه عند المخالفة. و اختلاف العالم و الجاهل إنّما يكون فى مرتبة التنجز على المشهور، و فى الفعلية التامة على مختار المحقق الأصفهانى و إن لم يخل عن كلام سبق التنبيه عليه فى مباحث أصالة البراءة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۵۸

كما هو كذلك (۱)، فمؤدّيات الطرق و الأمارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقيّة نفسيّة (۲)، و لو قيل بكونها أحكاما طريقيّة (۳). و قد مرّ غير مرّة (۴) إمكان منع كونها أحكاما كذلك (۵) أيضا (۶)، و أنّ (۷) قضية حجيتها ليس إلّا تنجز [تنجيز] مؤدّياتها عند إصابتها، و العذر عند خطئها، فلا يكون (۸)

الالتزام بالتصويب فى مراتب الحكم إنّما يتجه بناء على حجية الأخبار من باب الموضوعية. و أمّا بناء على اعتبارها من باب الطريقية كما هو المختار فلا سبيل إلى التصويب بهذا المعنى، كما لا سبيل للتصويب بمعنى آخر. فالتصويب بمعانيه الثلاثة المزبورة مما لا يمكن الالتزام به، لبطلان الوجه الأوّل بالأخبار المتواترة و الإجماع، و الثانى بالاستحالة، و الثالث بعدم كون مؤدّيات الأمارات أحكاما ظاهرية نفسية.

(۱) يعنى: كما أنّ الحق هو كون حجية الأخبار من باب الطريقية لا الموضوعية. و قد تقدم الكلام فى معنى الحكم الطريقى و الحجية

فى أوائل بحث الأمارات غير العلمية، فراجع.

(۲) أى: ناشئة من المصالح و المفاسد فى المتعلقات، بل هى أحكام ظاهرية طريقية.

(۳) كما نسب إلى الشيخ (قده) و تقدم كلامه أيضا فى أوائل بحث الأمارات. و المراد بالحكم الطريقى هو وجوب الأخذ بالأمارة لمصلحة فى سلوكها كالتسهيل على المكلف، من دون كون مؤداها- على فرض خطائها- حكما نفسيا ظاهريا، فإنّه على تقدير الالتزام بجعل الحكم الطريقى فى الأمارات لا يمكن الذهاب إلى التصويب فى الفعلية، لأنّ مرادهم بالتصويب التصويب فى الحكم النفسىّ الفعلى دون الطريقى.

(۴) تقدم التنبيه عليه فى أوّل بحث الأمارات و فى ثانى تنبيهات الاستصحاب، من أن حجية الأمارات- كحجية القطع- بمعنى التنجيز و التعذير، لا وجوب العمل بها طريقيا.

(۵) يعنى: أحكاما طريقية ناشئة من مصلحة فى تطبيق العمل على الطريق.

(۶) يعنى: كمنع كونها أحكاما نفسية.

(۷) معطوف على «إمكان» و ضمير «حجيتها» راجع إلى الأمارات.

(۸) هذه نتيجة كون الحجية بمعنى التنجيز و التعذير.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۵۹

حكم أصلا إلّا الحكم الواقعى، فيصير (۱) منجزا فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، و يكون غير منجز بل غير فعلى (۲) فيما لم تكن هناك حجة مصيبة (۳)، فتأمل جيّدا (۴).

---

(۱) هذا متفرع على قوله: «فلا يكون» يعنى: فيصير الحكم الواقعى منجزا تارة و غير منجز أخرى.

(۲) أى: إنشائى. و الإضراب عن «غير منجز» لأجل أن عدم تنجز الحكم الواقعى لا- يستلزم إنشائيته، لإمكان كونه فعليا تعليقيا غير حتمى، كما جمع هو «قده» بين الحكمين الواقعى و الظاهرى بحمل الواقعى على الفعلى التعليقى، و الظاهرى على الفعلى الحتمى، و و كأنه (قده) عدل عن ذلك الّذى اختاره فى مواضع من الكتاب و حاشية الرسائل إلى كون الحكم الواقعى- فى جميع موارد خطأ الأمارة أو فقدها- باقيا على مرتبة الإنشاء.

و لعل الوجه فيه: أنّ الحكم الفعلى- و لو من وجه- يمتنع اجتماعه مع حكم فعلى آخر، لأنه إمّا من اجتماع المثلين أو الضدين، و كلاهما محال، فلا يحتمل الموضوع الواحد إلّا حكما فعليا واحدا، و ذلك بعد الكسر و الانكسار فى الدواعى و هى الملاكات، و اندكاك بعضها فى بعض.

(۳) سواء لم تكن هناك حجة أصلا كما فى موارد فقد النص، أم كانت و لكن لم تكن مصيبة.

(۴) لكن قيل: إن ظاهر كلمات أصحاب التصويب نفى أصل الحكم قبل الاجتهاد، لا نفى تعيينيّته مع وجود أصله، و هذا يرجع إلى أحد الوجهين الأوّلين.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۶۰

فصل (۱) إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبديل الرّأى الأوّل

تبدّل رأى المجتهد

(۱) الغرض من عقد هذا الفصل بيان حكم الأعمال الواقعة على طبق اجتهاد سابق قد تبدّل برأى آخر يخالفه، أو زال الرّأى الأوّل و

تردّد المجتهد فى حكم المسألة بدون حصول رأى آخر له، و ينبغى التنبيه على أمرين قبل توضيح المتن:

الأوّل: أن النسبة بين هـذه المسألـة و مسألـة الإجزاء المتقدمـة فى مباحث الأوامر هى العموم من وجه، إذ القول بإجزاء الأمر الظاهرى هنـاك مختص بوجود الأمر الظـاهرى و الطلب ظـاهرا، فيقـال: إنّ موافقـة المـأمور به بالأمر الظاهرى هل تجزى عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟ فموضوع مسألة الإجزاء وجود الطلب و امتثاله لا غير.

و موضوع هـذه المسألـة تبـدّل رأى المجتهـد بمـا يخـالفه، أعم من كونه فى الواجبـات و المحرمات و العقود و الإيقاعات و الأحكام، فيقال: إنّ العمل السابق المطابق لرأى المجتهد هل يبنى على صحته و ترتيب آثاره عليه مع فرض تبدل رأيه أم لا؟

هذا وجه أخصيّة مسألة الإجزاء من هذه المسألة. و أمّا وجه أعميّتها منها، فهو جريان بحث الإجزاء فى الشبهات الحكمية كالصلاة مع الطهـارة الترابيـة، و الشبهات الموضوعيـة كما إذا عمل بالاستصحاب فى الشبهة الموضوعيـة، فبان الخلاف. و لكن البحث فى مسألة اضمحلال رأى المجتهد مخصوص بالشبهات الحكمية. و المجمع لكلا البحثين هو الأمر

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۴۶۱

....

الظاهرى بالعبادة، فانه محل الكلام فى كل منهما.

و عليه فهذه المسألة ليست من جزئيات مسألة الإجزاء كما زعمه بعض الأصوليين، لما عرفت من وجود جهة الافتراق بين المسألتين.

الثانى: أنّ هذه المسألة لا تبتنى على مسألة جواز بناء المجتهد على رأيه السابق و عدم جوازه، مطلقا أو على تفصيل، بأن يقال: إنّه بناء على عـدم جواز بنـائه عليه، و وجوب النّظر فى أدلّة مسألـة واحـدة كلّمـا احتمل ظفره بشـىء لم يطلع عليه سابقا، فإذا تبـدّل رأيه اتّجه البحث فى صحة الأعمال السابقة الواقعة على طبق الاجتهاد السابق، و عدم صحتها.

و أمّـا بنـاء على جواز البناء على الاجتهاد السابق، لما فى تجديـد النّظر من العسـر و الحرج، فلا يبقى موضوع لاضـمحلال الرّأى السابق حتى يبحث عن حكمه من مضىّ آثاره أو نقضها.

وجه عـدم ابتنـاء هـذه المسألـة على مسألـة وجوب تجديـد النّظر و عـدمه هو: تحقق موضوع مسألتنـا هـذه حتى بناء على عـدم وجوب تجديـد النّظر، إذ قـد ينتفى الرّأى السابق بواسـطة الظفر بحجة لم يظفر عليها سابقا قصورا لا تقصـيرا، أو اسـتظهار معنى آخر من رواية بعـد مـذاكرته مع أقرانه، فتبـدل رأيه و لو بأن يتردّد فى نظره السابق، و ما أكثر عـدول الفقهاء عن آرائهم، فالمحكى أن العلامة (قده) تعد آراؤه فى كثير من المسائل الخلافية بعدد كتبه.

و لا يخفى أنّ موضوع البحث هو ما إذا صحّ إطلاق الاجتهاد على الرّأى السابق، بأن كان بعد استفراغ الوسع بما يحصل معه الاطمئنان بـالحكم الشـرعى بـالفحص عن الأخبـار و النّظر فى المتعارضـات و المخصـصات و غير ذلـك مما لا بـد منه للفقيه. و إلّا فلو لم يكن فحصه فى الأدلـة مورثا للاطمئنان بحكم الشارع- أو موجبا للظن به بناء على حجيـة الظنون الاجتهاديـة- لما صـحّ إطلاق تبـدل الرّأى على اجتهاده الثانى، بل اللازم أن يقال:

يجب عليه الاجتهاد فعلا و استنباط الحكم من أدلة الفقه.

و حيث اتّضـح محـلّ النزاع فى هـذه المسألـة فنقول: ان المصـنف (قـده) حكم بلزوم تطبيق الأعمـال اللاحقـة على الاجتهـاد الثانى بلا إشكال، و بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۴۶۲

بالآخر (١) أو بزواله (٢) بدونه، فلا شـبهة (٣) فى عـدم العبرة به فى الأعمال اللاحقـة و لزوم (۴) اتّبـاع الاجتهاد اللاحق مطلقا (۵) أو الاحتياط فيها (۶) و أمّا الأعمال السابقة (٧) الواقعة على

فصّل بين القول بطريقة الأمارات و موضوعيتها، و ذكر للمسألة صورا أربع سيأتى بيانها (ان شاء اللّه تعالى).

(۱) أى: بالرأى الآخر، و هو الرّأى اللاحق، و قوله: «بتبديل» متعلق ب «اضمحلال».

(۲) أى: بزوال الرّأى الأوّل بـدون تبـدّله برأى آخر، لعـدم حصول رأى له بعـد، كما إذا زال اجتهاده السابق لشـبهة ألقيت عليه، و بقى مترددا فى حكم المسألة.

(۳) جزاء «إذا اضـمحل» و بيان حكم الاضـمحلال، و الوجه فى عـدم العبرة بذلك الرّأى الأوّل هو: سـقوطه عن الحجية، فيكون تطبيق الأعمال اللاحقة على الاجتهاد السابق تطبيقا لها على غير الحجة، فلا يمكن الاكتفاء بها فى نظر العقل حتى إذا كانت مطابقة للواقع، إذ لا بد من حجة يستند إليها حين العمل حتى يحصل الأمن من عقوبة المولى.

و عليه فلا بد من تطبيقها على الفتوى الثانية أو الاحتياط إن أمكن.

(۴) معطوف على «عدم العبرة» يعنى: لا شـبهة فى لزوم متابعة الرّأى الثانى- إذا اسـتنبط حكم المسألة مرّة أخرى- أو الاحتياط إن كان متردّدا بعد.

(۵) يعنى: سواء أ كان الاجتهادان قطعيّين أم ظنّيين أم مختلفين، و سواء أ كان مورد تبدل الرّأى فى الموضوعات أم فى الأحكام.

(۶) أى: الاحتياط فى الأعمال اللاحقة إن لم يحصل له رأى بعد.

(۷) هذا شروع فى بيان صور المسألة بالنسبة إلى حكم الأعمال السابقة على زوال الرّأى الأوّل.

الصـورة الأـولى: أن يكون الاجتهـاد الأـوّل موجبـا للقطع بـالحكم، ثم زال و تبـدل برأى آخر. و مقتضـى القاعـدة حينئـذ ترتيب آثـار البطلان على الأعمال اللاحقـة المخالفـة للاجتهاد الأوّل، فإن كانت عبادة كالصـلاة التى أتى بها بدون جلسة الاستراحة مثلا- و أفتى لا حقا بوجوبها- و جبت إعادتها. و إن كانت معاملة و كان العوضان أو أحدهما موجودا

....

بحيث يكون أحـدهما أو كلاهمـا موردا للابتلاـء فعلاـ- كما إذا اشترى لحم حيوان قطع اثنان من أوداجه، و كانت فتواه الأولى كفاية قطعهما فى التذكيـة، و كان ذلك اللحم موجودا حال فتواه الثانيـة، و هى عـدم كفاية قطعهما و لزوم فرى الأوداج الأربعة فى التذكيـة- فاللازم ترتيب آثار البطلان على تلك المعاملة.

هذا إجمال الصورة الأولى، و المستفاد من المتن اعتبار أمور فيها:

الأـوّل: ثبوت الرّأى الأـوّل بـالقطع لاـ بحجـة شـرعية من أمـارة- بنـاء على الالتزام بالحكم الظاهرى فى الأمارات- أو أصل عملى، فإنّ حجيـة القطع حيث إنّها ذاتيـة غير قابلـة للجعل فلا حكم شـرعا فى مورده، غايته أنّ القاطع معـذور فى مخالفـة الواقع، فلا مجال للقول بصحة الأعمال السابقة التى هى آثار الاجتهاد المفيد للقطع، لفرض انكشاف الخلاف و كون الحكم الشرعى مخالفا لقطعه، و لا حكم مماثل مجعول حتى يدّعى الإجزاء اعتمادا على ذلك الأمر الظاهرى.

الثانى: يعتبر أن يكون الرّأى الأوّل المقطوع به مخالفا للاحتياط بأن كان رأيه عـدم وجوب جلسـة الاستراحـة، أو كفايـة فرى الودجين فى التذكية أو صـحّة العقد بالفارسـى، و وقع العمل على طبق هذا الرّأى، و إلاّ فلو عمل بمقتضى الاحتياط- لا بما يقتضيه الرّأى- كان صحيحـا بلاـ شـبهة. كمـا أنّه إذا كـانت الفتوى الأـولى مطابقـة للاحتياط و وقع العمل على طبقها لم يبق مجال للبحث، لفرض حصول عمل واجـد لما يحتمل دخله فى صـحته و فاقـد لما يحتمل مانعيّته عنها كما إذا أفتى أوّلا باعتبار العربيـة فى العقد، ثم عدل إلى كفاية العقد بالفارسـية، فعقد بالعربية سابقا عملا بالاجتهاد، أو كان رأيه كفاية العقد بالفارسى، و لكنه لم يعمل بمقتضاه و عقد بالعربية، فإنّ

العمل لأجل مطابقته للاحتياط صحيح على كل حال.

الثالث: يعتبر أن يكون الحكم الّذى هو مورد تبدّل الرّأى أو زواله- ممّا له أثر يختلف عن أثره بعد العدول، توضيحه: أنّ الأعمال السابقة إمّا أن تكون قابلة للتدارك، و إمّا غير قابلة له. و مثال الأوّل ما إذا أتى بالصلاة فى الوقت على طبق الاجتهاد الأوّل فاقدة لجزء، لاعتقاده عدم جزئيّته، و تبدّل رأيه قبل خروج الوقت و اعتقد بجزئيته كما إذا اعتقد بكفاية

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۴۶۴

وفقه (١) المختل فيها (٢) ما اعتبر فى صحتها بحسب هذا الاجتهاد (٣)، فلا بد من معاملة البطلان معها (۴) فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل (۵) فيه لعذر كما نهض فى الصلاة

التسبيحات الأربع فى الأخيرتين مرّة واحدة، ثم عدل إلى اعتبار الثلاث.

أو عقد بالفارسية على امرأة و تزوّج بها، ثم تبدل رأيه إلى اعتبار العربية فيه، مع كون المرأة المعقودة فى حبالته، ففى هذا الفرض يقع الكلام فى جواز ترتيب آثار الصحة على العقد السابق بعد تبدّل رأيه، و عدم جوازه و أنّه لا بد من ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد اللاحق، فيجب عليه إعادة الصلاة و تجديد العقد على المرأة.

و مثال الثانى: ما إذا صلّى صلاة العيد جماعة ثم عدل إلى عدم مشروعيتها كذلك، و لكن انقضى زمان أدائها، و المفروض عدم القضاء فيها، فإنّه لا يترتّب على هذا العدول أثر أصلا، و حكم صلاة عيد آخر تكليف مستقل لا ربط له بالسابق.

و كذا إذا عقد على امرأة بالفارسية، ثم عدل إلى اعتبار العربية فى العقد، لكن ماتت المرأة قبل العدول أو طلّقها، و هكذا، فإنه لا يترتب أثر على هذا العدول.

هذا ما يتعلّق بالصورة الأولى.

(١) أى: على وفق الاجتهاد الأوّل، و هذه الجملة تدلّ على الأمر الثانى مما يعتبر فى الصورة الأولى أعنى به عدم كون العمل الصادر على مقتضى الاجتهاد الأوّل موافقا للاحتياط، فإذا كان ذلك العمل فاقدا لبعض ما يعتبر دخله فى صحته كان موردا لهذا البحث، و الحكم ببطلانه.

(٢) هذا الضمير و ضمير «صحتها» راجعان إلى الأعمال السابقة، و قوله: «المختل» صفة للأعمال.

(٣) أى: الاجتهاد اللاحق، و قوله: «بحسب، فى صحتها» متعلقان ب «اعتبر».

(۴) أى: مع الأعمال السابقة، و قوله: «فيما لم ينهض» متعلّق ب «معاملة».

(۵) أى: إذا اختل ما اعتبر فى صحتها، و ضمير «فيه» راجع إلى الموصول فى «فيما إذا» و الأولى إسقاط «فيما» إذ المراد بالموصول هو العمل المذكور فى العبارة، و يرجع

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۴۶۵

و غيرها (١)، مثل (٢)

إليه ضمير «فيه»، فالأولى سوق العبارة هكذا: «فيما لم ينهض دليل على صحة العمل إذا اختل فيه» و المراد بالعذر هو الاجتهاد السابق.

و حاصل المقصود هو تقييد الحكم ببطلان الأعمال السابقة، ببيان: أنّ مقتضى القاعدة عدم حجية الفتوى الأولى، و لزوم ترتيب آثار البطلان عليها، إلّا إذا قام دليل من الخارج على عدم وجوب الإعادة، و قد وردت أدلّة ثلاثة على عدم وجوب الإعادة، أحدها فى خصوص الصلاة و هو حديث «لا تعاد» النافى لوجوب إعادة الصلاة فيما كان الخلل فيها من غير الأمور الخمسة المستثناة، لكن بشرط أن يكون الخلل عن عذر كنسيان و خطأ، و المفروض شموله للمقام، لكون الاجتهاد خطأ.

ثانيها: حديث رفع التسعة و غيره، لأنّ منها «رفع الخطأ» و مدلوله رفع حكم الفعل إذا وقع خطأ، و هذا شامل للصلاة و غيرها، مثلا وجوب جلسة الاستراحة ممّا أخطأ المكلّف فيه لخطإ اجتهاده، فيشك فى وجوبها، و مقتضى «رفع الخطأ» هو عدم وجوبها، فلا تجب إعادة الصلاة لأجل الإخلال الخطائى بها.

ثالثها: الإجماع على إجزاء العبادات السابقة الواقعة بمقتضى الاجتهاد الأوّل المنكشف خطاؤه و عليه فهذه الأدلّة توجب رفع اليد عما تقتضيه القاعدة الأوّليّة من وجوب إعادة الأعمال السابقة القابلة للتدارك.

(١) أى: غير الصلاة من سائر العبادات، كما إذا أدّى اجتهاده السابق إلى تحقق الغروب باستتار القرص فأفطر قبل ذهاب الحمرة، ثم تبدّل رأيه و اختار اعتبار ذهاب الحمرة فى تحقق الليل، فانه لا يجب قضاء الصوم.

(٢) التعبير بالمثل لأجل عدم خصوصية فى حديث «لا تعاد» فى الدلالة على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بغير الخمسة، مثل ما دلّ على بطلانها بالزيادة العمدية و عدم بطلانها بالزيادة و النقيصة السهويّتين. و على كلّ لا بد من فرض دلالة الحديث على الإخلال الخطائى حتى يصلح للاستدلال به هنا على عدم بطلان الصلاة المأتىّ بها على طبق الاجتهاد السابق.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۶۶

«لا تعاد» (١) و حديث الرفع (٢)، بل الإجماع على الإجزاء فى العبادات.

و ذلك (٣) فيما كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل القطع بالحكم (۴) و قد اضمحلّ واضح، بداهة أنه (۵) لا حكم معه (۶) شرعا،

---

(١) و هو صحيح زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثم قال: القراءة سنة و التشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة» «١».

(٢) مورد الاستدلال هو «رفع الخطأ أو ما أخطئوا» الوارد فى عدة روايات.

(٣) مبتدأ خبره «واضح» أى: و معاملة البطلان واضحة فى الصورة الأولى المتقدمة و هى ما إذا كان الاجتهاد الأوّل مفيدا للقطع بالحكم الشرعى ثم تبيّن خطاؤه. و قد تقدم بيان هذه الجهة بقولنا: «الأوّل: ثبوت الرّأى الأوّل بالقطع لا بحجة شرعية .. إلخ».

(۴) أى: و الحال أنّه قد اضمحلّ الاجتهاد الأوّل.

(۵) الضمير للشأن، و هذا تعليل لبطلان الأعمال السابقة فى الصورة الأولى- فى غير العبادات التى عرفت ورود الدليل الثانوى المقتضى للإجزاء و عدم الإعادة فيها- و حاصل التعليل: أنّه لا وجه لتوهّم الإجزاء، إذ بعد انكشاف الخلاف لا أمر حقيقة و لا ظاهرا. أمّا عدم الأمر واقعا فلأجل انكشاف الخلاف، و أمّا عدم الأمر ظاهرا، فلأنّ لزوم متابعة القطع حكم عقلى و من شئون حجيّته الذاتيّة، فلا أمر من الشارع بمتابعته حتى يتحقق أمر ظاهرى يقتضى سلوكه الإجزاء عن الواقع، و إنّما يتجه هذا فى الأمارات بناء على كون حجيتها بمعنى وجوب العمل بها طريقيا أو إنشاء الحكم المماثل. و لو كانت حجيتها بمعنى اعتبار حجية القطع لها من حيث التنجيز و التعذير كانت كالقطع فى عدم وجود الأمر الظاهرى فى موردها.

و على كلّ فالقطع السابق و إن أوجب زواله بطلان العمل المطابق له، إلّا أنّه موجب لمعذورية العامل به، و عدم مؤاخذته على مخالفة الواقع.

(۶) أى: لا حكم شرعى مع القطع.

---

(١) الوسائل، ج ۴، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث: ۴، ص ١٢۴

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۶٧

غايته (١) المعذوريّة فى المخالفة عقلا.

و کذلک (۲) فیما کان هناک طریق معتبر شرعا علیه بحسبه (۳)، و قد ظهر

(۱) أی: غایة ما فی القطع هو المعذوریة العقلیة فی المخالفة من دون حکم ظاهری فیه أصلا.

(۲) معطوف علی قوله: «فیما کان بحسب» یعنی: و کذلک لا بدّ من معاملة البطلان فیما إذا ثبت الاجتهاد السابق بأمارة معتبرة ثم تبیّن خطاؤها. و هذا إشارة إلی الصورة الثانیة من صور تبدل الرّأی، و بیانه: أنّ الاجتهاد الأوّل إذا کان موجبا للظن بالحکم الشرعی- الناشئ من أمارات معتبرة غیر علمیة- فمقتضاه کالصورة الأولی هو بطلان الأعمال السابقة، لکن لا علی جمیع المبانی فی حجیة الأمارات، بل بناء علی مبنیین:

أحدهما: حجیتها من باب الطریقیة الصرفة بلا جعل حکم تکلیفی فی موردها.

و ثانیهما: حجیتها من باب الطریقیة مع الالتزام بجعل أحکام طریقیة لها.

فبناء علی کل من هذین المسلکین فی حجیة الأمارات تشترک الأمارة غیر العلمیّة مع القطع فی بطلان الأعمال السابقة- فی غیر العبادات التی قامت أدلة علی الإجزاء فیها- و الوجه فی البطلان أمّا بناء علی الطریقیة المحضة فلوضوح عدم حکم تکلیفی ظاهری مماثل للواقع حتی یندرج فی إجزاء الأمر الظاهری عن الواقعی. و أمّا بناء علی جعل أحکام طریقیة فلأنّ الحکم الطریقی الناشئ عن مصلحة فی سلوک الأمارة لا یمسّ کرامة الواقع و لا یجبر مصلحته، فالواقع باق علی حاله و تجب موافقته بعد خطأ الاجتهاد الأوّل.

و لا فرق فی الحکم ببطلان الأعمال السابقة بین تعلق الاجتهاد الأول بنفس الحکم کوجوب صلاة الجمعة تخییرا ثم رجوعه إلی وجوبها تعیینا، و بین تعلقه بمتعلق الحکم، کما إذا أفتی بکون الصلاة مرکّبة من تسعة أجزاء ثم رجع إلی أنّها عشرة أجزاء مثلا.

و الوجه فی عدم الفرق بینهما هو: وحدة کیفیة اعتبار الأمارة علی الحکم و متعلقه، إذ بناء علی الطریقیة المحضة فی الأمارات لا حکم أصلا إلّا الحکم الواقعی، و لا موضوع إلّا ما هو الموضوع واقعا، من غیر تبدّل فیهما بقیام الأمارة علی الخلاف.

(۳) أی: بحسب الاجتهاد الأوّل، و ضمیرا «علیه، خلافه» راجعان إلی الحکم.

القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (منتهی الدرایة)، ج۸، ص: ۴۶۸

خلافه بالظفر (۱) بالمقیّد أو المخصّص (۲) أو قرینة المجاز (۳) أو المعارض (۴) بناء (۵) علی ما هو التحقیق من اعتبار الأمارات من باب الطریقیة، قیل (۶)

(۱) متعلق ب «ظهر» یعنی: یکون الظفر بالمقید المخصّص باعثا علی اضمحلال الاجتهاد الأوّل. مثلا کان رأیه السابق موضوعیة مطلق الالتزام النفسانیّ فی باب النذر- و لو بدون التلفظ به- لوجوب الوفاء به، ثم تبدّل رأیه- للظفر بالمقید- إلی اشتراطه بالتلفظ به، و أنّه لا یجب ترتیب الأثر علی النذر ما لم یتلفظ بالصیغة المعتبرة فیه.

(۲) کما إذا أفتی بوجوب صلاة الجمعة تعیینا، ثم ظفر بما یدلّ علی وجوبها تخییرا فی عصر الغیبة، و کون وجوبها تعیینا مختصّا بعصر الحضور.

(۳) کما إذا خصّ الحکم بتطهیر الآنیة بالظروف الصغار المعدة للأکل و الشرب التی یسهل تناولها و نقلها من مکان إلی آخر، ثم ظفر علی قرینة المجاز، و استقرّ رأیه علی إلحاق القدور الکبار و نحوها بالآنیة و إن لم یصدق علیها الإناء عرفا.

(۴) و هو کثیر فی أبواب الفقه، کما إذا أفتی بإباحة الخمس للشیعة استنادا إلی نصوص، ثم ظفر بما یتعارضها مما یدل علی وجوب أداء الخمس، و لزوم حمل إباحة الخمس علی معنی آخر.

(۵) قید لقوله: «و کذلک فیما کان هناک طریق» یعنی: أنّ الحکم- فی هذه الصورة الثانیة- بالبطلان منوط بالقول بطریقیة الأمارات، لا الموضوعیة و جعل الحکم المماثل، و قد عرفت توضیحه.

(۶) أى: سواء قيل بإنشاء أحكام طريقية أم لا، و الاحتمالات على القول بالطريقية ثلاثة، أوّلها: القول بالطريقية المحضة، حيث لا تتضمن أدلة اعتبار الأمارة إنشاء حكم ظاهرى أصلا، فتكون حجية الأمارة كحجية القطع فى تنجيز الواقع و إيصاله إلى المكلف، أو التعذير عنه لا غير.

ثانيها: أن تتضمن أدلة اعتبار الأمارة إنشاء طلبيّا بداعى تنجيز الواقع أو التعذير عنه، فالشارع و إن قال: «صدّق العادل» إلّا أنّ مفاد هذا الإنشاء تنجيز الواقع و نفى العذر عمن خالفه بعد إخبار الثقة، و على هذا الاحتمال لا حكم ظاهرى أيضا، كالاحتمال الأوّل، فالمؤدّى هو الواقع عند المصادفة، و حكم صورى عند المخالفة، فالحجية هنا كما فى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۶۹

بأنّ قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقية أم لا، على (۱) ما مرّ منّا غير مرة، من (۲) غير فرق بين تعلقه (۳) بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة (۴) أنّ كيفيّة اعتبارها فيهما على نهج واحد (۵).

الصورة الأولى بمعنى التخيير و التعذير.

ثالثها: أنّ تتضمن أدلّة اعتبار الأمارة إنشاء طلبيا بداعى جعل الداعى بعنوان إيصال الواقع، فلا محالة يكون مقصورا على صورة مصادفة الواقع، فالواصل إلى المكلف بالأمارة ليس هو الواقع بل عنوانه، و لذا لا حكم ظاهرى فى صورة المخالفة حتى يشترك مع القول بالموضوعية، فإنّ الحكم المماثل بناء على القول بالموضوعية يكون فى كلتا حالتى موافقة الواقع و مخالفته «۱».

(۱) متعلق بقوله: «لا» فى قوله: «أم لا» إذ مختار المصنف فى حجية الأمارات هو الطريقية المحضة، و كونها كالحجة الذاتيّة من دون جعل حكم ظاهرى. نعم كان مبناه (قده) فى مباحث القطع تنزيل الأمارة منزلته، لكنه عدل عنه فى أوائل بحث الأمارات، و أنكر التعبد الشرعى فيها، و قد تقدم فى الفصل السابق نقل بعض كلامه، فراجع.

(۲) متعلق بقوله: «و كذلك فيما كان» يعنى: لا- فرق فى بطلان الأعمال السابقة بين تعلّق الاجتهاد بنفس الحكم أو بمتعلّقه، لوحدة المناط فيهما، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و بيانه: أن الاجتهاد الأوّل إذا كان موجبا للظن بالحكم الشرعى .. إلخ».

(۳) أى: تعلّق الاجتهاد الأوّل بالأحكام كوجوب الجمعة أو بالمتعلّقات كالصلاة بدون جلسة الاستراحة، و العقد بالفارسية، و التذكية بفرى الودجين، و غير ذلك.

(۴) تعليل لعدم الفرق، و قد عرفت توضيحه، و محصله وحدة المناط.

(۵) خبر «أن كيفية» أى: أنّ اعتبار الطريقية فى الأحكام و متعلّقاتها يكون على نهج واحد. و هذا الكلام تمهيد لردّ ما يستفاد من ظاهر عبارة الفصول من التفصيل فى وجوب إعادة الأعمال السابقة بين المتعلّقات و بين الأحكام بوجوبها فى الأحكام دون المتعلّقات فان كان اجتهاده متعلّقا بالأحكام كوجوب صلاة الجمعة و نجاسة عرق الجنب من

---

(۱) نهاية الدراية، ۳- ۲۰۴

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۷۰

و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما (۱) كما فى الفصول (۲)

الحرام فلاقاه شيء وجبت إعادة الأعمال السابقة الواقعة على طبقه. و إن كان اجتهاده متعلّقا بالموضوعات- ككون أجزاء الصلاة عشرة و كون العقد بالفارسية مؤثّرا و نحوهما- لم تجب إعادة الأعمال التى أتى بها على وفقه. هذا ما استظهره المصنف من كلام الفصول.

و هو لا ـ يخلو من إجمال كما يقف عليه من لا ـحظه، و سيأتى نقل عبارته للوقوف على مرامه، و قد حكى أنّ الشيخ الأعظم (قده) استوضح المراد من صاحب الفصول بتوسط السيّد العلامة الزاهد الرّبانى الحاج السيّد على الجزائرى (قده) و لم يحصل له من بيانه ما يرفع الإجمال، بل قيل إنه تردّد فى مضمون عبارة نفسه، إلاّ أنّه قال: «ما كتبته سابقا صحيح».

(۱) أى: بين الأحكام و متعلقاتها.

(۲) قال فيها: «فصل: إذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت فى حقه بالنسبة إلى مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع قطعا، و هو موضع وفاق. و لا فرق فى ذلك بين أن يكون رجوعه عن القطعى إلى الظنّى أو من الظنى إلى القطعى أو من أحدهما إلى مثله ..

و أما بالنسبة إلى مواردها الخاصّة التى بنى عليها قبل رجوعه عليها، فان قطع ببطلانها واقعا، فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع، عملا بإطلاق ما دلّ على ثبوت الحكم المقطوع به، فإنّ الأحكام لاحقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية، فيترتب عليه آثاره الوضعيّة ما لم تكن مشروطة بالعلم. و لا ـ فرق فى ذلك بين الحكم و غيره. و كذا لو قطع ببطلان دليله واقعا و إن لم يقطع ببطلان نفس الحكم، كما لو زعم حجية القياس فأفتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه .. إلى أن قال:

و إن لم يقطع ببطلانها و لا ـ ببطلانه، فان كانت الواقعة ممّا يتعيّن فى وقوعها شرعا أخذها بمقتضى الفتوى، فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق، فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع، إذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين، لعدم دليل عليه. و لئلا يؤدّى إلى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعة السمحة، لعدم وقوف المجتهد غالبا على

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۷۱

....

رأى واحد، فيؤدّى إلى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من الأعمال. و لئلا يرتفع الوثوق فى العمل من حيث إنّ الرجوع فى حقه محتمل، و هو مناف للحكمة الداعية إلى تشريع حكم الاجتهاد المتأخر فيها .. إلى أن قال: و لأصالة بقاء آثار الواقعة، إذ لا ريب فى ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد، و لا قطع بارتفاعها بعده، إذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر فيها ..

إلى أن قال:

و بالجملة: فحكم رجوع المجتهد فى الفتوى فيما مرّ حكم النسخ فى ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه، و بقاء آثار موارده المتقدمة إن كان لها آثار.

و على ما قرّرنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة أو عدم شرطيّته، فأتى بها على الوجه الّذى بنى عليه، ثم رجع، بنى على صحة ما أتى به، حتى أنّها لو كانت صلاة و بنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحلّ بنى على صحتها من جهة جميع ذلك. أو بنى على صحتها فى شعر الأرانب و الثعالب، ثم رجع و لو فى الأثناء إذا نزعها قبل الرجوع .. فلا يلزمه الاستئناف. و كذلك القول فى بقية مباحث العبادات و المعاملات و ساير العقود و الإيقاعات، فلو عقد أو أوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها و استصحب أحكامها من بقاء الملكة و الزوجية و البينونة و الحرية و غير ذلك. و من هذا الباب حكم الحاكم، و الظاهر أنّ عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ..». إلى أن قال: «و لو كانت الواقعة مما لا يتعين أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغيّر الحكم بتغير الاجتهاد، كما لو بنى على حليّة حيوان فذكّاه، ثم رجع، بنى على تحريم المذكى منه .. إلى أن قال: لأنّ ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع، و هو لا ـ يثبت بالاجتهاد على الإطلاق، بل ما دام باقيا على اجتهاده، فإذا رجع ارتفع، كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و ليكن ما أفاده على ذكر منك لتحقيق ما يستفاد من كلامه من أوّله إلى منتهاه. و لو فرض أنّ مقصوده ما استظهره المصنف منه من التفصيل بين الأحكام و متعلقاتها- بالإجزاء إذا كان الاجتهاد السابق متعلقا بمتعلقات الأحكام، و بعدم الإجزاء إذا كان متعلقا بنفس

الحكم الشرعى- فقد استدل عليه بوجوه أربعة أشار الماتن إلى اثنين منها.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۷۲

«و أنّ (۱) المتعلقات لا- تتحمّل اجتهادين، بخلاف الأحكام» إلّا (۲) حسبان أن الأحكام قابلة للتغير و التبدل، بخلاف المتعلّقات و الموضوعات (۳).

و أنت خبير بأنّ الواقع واحد فيهما (۴)، و قد عيّن أوّلا بما (۵) ظهر خطؤه ثانيا.

---

(۱) معطوف على «التفصيل» و بيان له، و هو إشارة إلى أوّل أدلة صاحب الفصول على مدعاه، و قد تقدم فى كلامه المنقول بقوله: «فان كانت الواقعة مما يتعيّن فى وقوعها أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق .. إذ الواقعة الواحدة لا يحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين».

و محصل هذا الاستدلال: أنّ الوقائع التى هى محطّ الفتوى لا- تتحمّل اجتهادين و لو بحسب زمانين، لأنّ فيها واقعا محفوظا لا يتغيّر باجتهاد المجتهدين. بخلاف الأحكام، فإنّها تتحمّل اجتهادين، لكثرة موارد عدول المجتهد عن رأى إلى آخر. هذا توضيح كلام الفصول على ما استظهره المصنف منه، و له تقريب آخر نذكره فى التعليقة.

(۲) متعلق بقوله: «و لم يعلم وجه ..» و هذا إشارة إلى أوّل أدلّة صاحب الفصول. و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصل هذا الاستدلال: أن الوقائع .. إلخ».

(۳) الظاهر أنّ المراد بهما هنا واحد و هو ما يتعلّق به الحكم الشرعى تكليفيا أم وضعيا، كالصلاة و العقد و فرى الأوداج الأربعة بشرائطه، و غير ذلك.

(۴) أى: فى الأحكام و المتعلقات، و هذا إشكال المصنف على عبارة الفصول، و محصله: بطلان الفرق بين الموضوع و الحكم بما أفاده الفصول، و ذلك لأنّ الواقع فى كلّ من الموضوع و الحكم واحد، إذ مفروض الكلام هو اعتبار الأمارات غير العلمية على الطريقية لا- الموضوعية- التى توجب حدوث ملاك فى نفس المؤدّى بقيام الأمارة- حتى تختلف الأحكام باختلاف الآراء و الاجتهادات. و مقتضى الطريقية هو وجوب إعادة الأعمال السابقة على طبق الاجتهاد الثانى مطلقا سواء أ كان الاجتهاد متعلقا بالموضوع أم بالحكم، فإذا انكشف خطأ الاجتهاد المتعلق بالموضوع وجب ترتيب آثار البطلان على الأعمال السابقة، كانكشاف خطأ الاجتهاد المتعلّق بالحكم كما لا يخفى.

(۵) الباء للسببية أو الظرفية، و المعنى على الأوّل: أنّ الواقع عيّن باجتهاد ظهر خطاؤه،

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۷۳

و لزوم (۱) العسر و الحرج و الهرج و المرج (۲) المخلّ بالنظام و الموجب للمخاصمة بين الأنام، لو قيل (۳) بعدم صحة العقود (۴) و الإيقاعات (۵) و العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأوّل الفاسدة (۶) بحسب الاجتهاد الثانى، و وجوب (۷) العمل على طبق الثانى من (۸) عدم ترتيب الأثر على المعاملة أو (۹) إعادة العبادة

و على الثانى: أنّ الواقع عيّن فى حكم أو متعلق حكم، و قد ظهر خطاؤه. و الأمر سهل.

(۱) بالرفع مبتدأ خبره «لا يكون»، و هذا إشارة إلى دليل ثان اعتمد عليه المحقق الشيخ محمّد حسين الأصفهانىّ صاحب الفصول، و قد تقدّم فيما نقلناه عنه بقوله: «و لئلا- يؤدّى إلى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعة السمحة ..» و حاصله: أنّ البناء على بطلان الأعمال السابقة و لزوم إعادتها- إن كانت عبادة- يوجب العسر المخلّ بالنظام، و يبعث على المخاصمة بين الأنام، و هذا محذور عقلى باطل عقلا و شرعا، و كل ما يوجب ذلك باطل أيضا، فلا بد من البناء على صحة الأعمال السابقة حتى لا يلزم هذا المحذور

العقلى.

(٢) هاتان الكلمتان غير مذكورتين فى كلام الفصول، و إنّما المذكور فيه خصوص العسر و الحرج.

(٣) قيد ل «لزوم العسر و الحرج» و المعنى واضح.

(۴) كما إذا اشترى دارا بعقد فارسى، و آجرها، و تزوّج بامرأة بالفارسية، فلو بنى على بطلان هذه العقود و الآثار المترتبة عليها لزم اختلال النظام قطعا.

(۵) كما لو طلّق زوجة بالفارسية و تزوّجها رجل آخر و مضت مدّة مديدة، فإنّ الالتزام ببطلان ما وقع على طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

(۶) هذا و «الواقعة» صفتان ل «العقود و الإيقاعات و العبادات»، و قوله: «بحسب» متعلق ب «الفاسدة».

(٧) معطوف على قوله: «بعدم صحة العقود» يعنى: أنّ العسر يلزم لو قيل بعدم صحة العقود، و بوجوب العمل على طبق الاجتهاد الثانى.

(٨) بيان للعمل على طبق الاجتهاد الثانى.

(٩) معطوف على «عدم ترتيب» أى: من إعادة العبادة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۴٧۴

لا يكون (١) إلّا أحيانا.

---

(١) خبر «و لزوم» كما تقدم التنبيه عليه، و إشكال على دليل صاحب الفصول، و هو يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنّ العسر لا يلزم دائما بل أحيانا، ضرورة أنّ الإعادة إنما تلزم إذا لم تكن الفتوى الأولى مطابقة للاحتياط، و إلّا فلا وجه للإعادة، كما إذا صلّى مع جلسة الاستراحة و عدم لبس وبر الأرنب، أو عقد بالعربية، أو تزوج بامرأة أجنبيّة لم يكن بينهما رضاع ناشر للحرمة قطعا، و غير ذلك. و إذا لم تكن الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فرجع عنها إلى ما يوافق الاحتياط، و كان زمان العمل بتلك الفتوى قصيرا، أو الأعمال الواقعة على طبقها قليلة، أو كان المكلّف فارغ البال و متعوّدا على العبادات، لم تكن الإعادة حينئذ عسرية، و من المقرّر فى محله كون العسر الرافع للتكليف شخصيا لا نوعيا.

فعلى تقدير لزوم الحرج لا بدّ من الاقتصار على مورده، و لا وجه للالتزام بعدم وجوب الإعادة عليه إذا لم يلزم منها حرج و لا عسر. و حيث كان أصل العسر فرضيّا و تقديريّا فمعلوله و هو عدم بطلان الأعمال السابقة فرضيّ أيضا.

ثانيهما: أنّ ما أفاده الفصول من لزوم العسر و الحرج- لو قيل ببطلان الاجتهاد المتعلّق بالموضوعات- منقوض بالالتزام ببطلان الاجتهاد فى الأحكام، لعدم اختصاص العسر و الحرج اللازمين من إعادة الأعمال السابقة بما إذا كان الاجتهاد السابق فى المتعلقات، للزومه من إعادتها فى تبدل الاجتهاد المتعلق بالأحكام أيضا، كما إذا أفتى بوجوب صلاة الجمعة فرجع إلى حرمتها، أو أفتى بوجوب القصر فى المسافة التلفيقية فرجع إلى وجوب التمام أو الجمع بينهما، و غير ذلك، فإنّ الحكم بإعادتها أداء أو قضاء مستلزم للعسر و الحرج المنفيين فى الشريعة.

و الحاصل: أنه لا وجه للحكم بعدم العبرة فى تبدّل الرّأى فى متعلقات الأحكام بدعوى «لزوم العسر لو قيل ببطلان الأعمال السابقة» فإنّه منقوض بحكمه ببطلانها فى تبدل الرّأى فى نفس الأحكام.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۴٧۵

و أدلّة (١) نفى العسر لا ينفى إلّا خصوص ما لزم منه العسر فعلا (٢)، مع (٣) عدم اختصاص ذلك بالمتعلّقات، و لزوم (۴) العسر فى الأحكام كذلك أيضا (۵) لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثانى فى الأعمال السابقة، و باب الهرج و المرج (۶) ينسدّ بالحكومة و فصل الخصومة.

و بالجملة (٧): لا يكون التفاوت بين الأحكام و متعلقاتها،

---

(١) هـذا تقريب للوجه الأوّل من الإشـكال على صاحب الفصول، و حاصـله- كما تقـدم- أنّ أدلّـة نفى العسـر و الحرج تنفى العسـر و الحرج الفعليّين، فكلّ مورد لزم فيه عسر ارتفع التكليف به، و كل مورد لم يلزم فيه عسـر فلا وجه لارتفاع التكليف الأوّلى فيه، و هـذا معنى أخصيّة الدليل من المدعى أى نفى الإعادة مطلقا.

(٢) أى: العسر الشخصى، و لا عبرة بالعسر النوعىّ.

(٣) هذا إشارة إلى الوجه الثانى من الإشكال، و هو النقض بما التزم به من بطلان الأعمال السابقة فى تبدل الاجتهاد فى الحكم.

(۴) معطوف على «عدم» و مبيّن له، أى: مع لزوم العسر فى الأحكام.

(۵) أى: كالمتعلقات، و قوله: «كذلك» أى: المخلّ بالنظام، و الأولى تقديمه على «فى الأحكام».

(۶) قد عرفت أنّ صاحب الفصول لم يذكرهما. و على فرض الاسـتدلال بلزومهما يجاب عنه بعدم لزومهما، لانسداد بابهما بالحكومة، فإنّ حكم القاضـى نافـذ على المتخاصـمين و قاطع للجـدال و الخصومـة، فلا يلزم من ترتيب آثار البطلان على الأعمال السابقـة العسـر الموجب للمخاصـمة بين الأنام. مثلا إذا قلّد الورثة فى مقدار الحياة، و أفتى المجتهد بأنها ثلاثة أشياء، ثم عدل عن رأيه إلى أنها أربعة أشياء، فللولد الأكبر مطالبة سائر الورثة بالشيء الرابع، و لو نازعوه رفع أمرهم إلى الحاكم الشرعى ليحكم بينهم بما يراه.

(٧) هـذا حاصل ما أورده المصـنف على الوجه الأوّل من كلام الفصول، و كان المناسب التعرض له قبل بيان الـدليل الثانى أعنى نفى العسر و الحرج.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴٧۶

بتحمل (١) الاجتهادين و عدم التحمّل بيّنا (٢) و لا مبيّنا بما يرجع إلى محصّل فى كلامه، زيد فى علوّ مقامه، فراجع و تأمل [١].

و كيف كان فحاصل هـذه الجملـة هو: أنّ كلام الفصول- من عـدم تحمّل المتعلّق لاجتهادين و تحمّل الحكم لهما- مجمل فى نفسه، إذ المفروض أنّ صاحب الفصول كغيره من الأصـحاب يقول بحجية الأمارات على الطريقية دون السـببية، و من المعلوم عدم الفرق فى تبدل الرّأى بين تعلقه بالحكم و بمتعلقه.

(١) هذا و «عدم التحمل» متعلقان ب «التفاوت» و بيان له.

(٢) خبر «لا يكون» و «بما» متعلّق ب «مبيّنا» و الفرق بين البيّن و المبيّن هو: أنّ كلام صاحب الفصول ليس بنفسه واضـح المراد، و لم يوضـحه أيضا أحـد من معاصـريه أو غيرهم من الأعلام حتى يرتفع الإجمال عنه. و عليه فكلمة «بيّن» بصـيغة الصـفة المشـبّهة، و «مبيّنا» بصيغة اسم المفعول.

---

[١] ما أفاده (قده) من الإشـكال على الوجهين المتقدمين فى عبارة الفصول متين، إلّا أن الكلام فى صـحة النسـبة و تمامية ما اسـتظهره المصـنف منها من التفصـيل بين الحكم و متعلقه، و قد نفى سـيدنا الفقيه صاحب الوسـيلة (قده) هذا الاستظهار، و استفاد هو من عبارة الفصول التفصـيل بين العقود و الإيقاعات و العبادات مما يتوقف وقوعه صـحيحا على الاستناد بحجة فتجزى، و بين غيرها من الأحكام التى لا يتوقف وقوعه صحيحا على الاستناد بحجة فلا تجزى «١».

و ينبغى البحث فى مقامين، أحدهما: فيما يمكن أن يستظهر من كلام صاحب الفصول.

و ثانيهما: فى تحقيق أدلته على مدعاه.

أمّا المقام الأوّل، فمحصّلـه: أنّه لا يخلو كلام الاسـتظهارين المتقدمين من تأمل، أمّا التفصيل بين الأحكام و متعلّقاتها، فلأنّه يردّه عموم

عنوان كلامه و هو قوله: «فان كانت الواقعة مما يتعيّن فى وقوعها شرعا أخذها بمقتضى الفتوى، فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق» و قوله: «و لو كانت الواقعة مما لا- يتعيّن أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد» و ليس هذا موهما للتفصيل بين الحكم و المتعلق كما قيل.

---

(١) منتهى الوصول، ص ٣٧٢ إلى ٣٧٤

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٤٧٧

.....

....

مضافا إلى تصريحه قبل سطرين من هذا الكلام فى بيان موارد العدول عن رأى إلى آخر بعدم الفرق بين الحكم و متعلقه بقوله: «و لا فرق فى ذلك بين الحكم و غيره».

و أمّا التفصيل بين العبادات و العقود و الإيقاعات و بين الأحكام كما استظهره سيّدنا الفقيه الأصفهانى فهو و إن كان مقتضى الأمثلة التى ذكرها صاحب الفصول لكل من القسمين، إلّا أنّ عموم العنوان لا يلائمه.

و تحقيق مراد صاحب الفصول من التفصيل منوط بالنظر فى تقسيم الوقائع إلى ما يتعيّن أخذه بمقتضى الفتوى و ما لا يتعيّن أخذه بمقتضاها، و قد فسّر بوجهين:

الأوّل: ما أفاده سيدنا الفقيه صاحب الوسيلة من: أنّ الأعمال الصادرة من المكلفين على قسمين، قسم يتوقّف صحته على الاستناد إلى حجّة من اجتهاد أو تقليد أو احتياط، و ذلك كالعبادات و العقود و الإيقاعات. و قسم لا يتوقف وقوعه على الاستناد إلى حجة، بل هو بحيث لو وقع يصير موضوعا لحكم شرعى يترتب عليه كقطع حلقوم حيوان قابل للتذكية، فإنّ هذا القطع يتحقق كيف ما كان، لكنه يكون موضوعات للحكم بالتذكية عند من تكون التذكية بنظره قطع الحلقوم، و لا يكون موضوعا لها عند من يعتبر فيها قطع الأوداج الأربعة «١».

الثانى: ما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) ببيان أبسط، و هو: «أن المراد مما وقع فى العنوان من تعين الوقوع شرعا بأخذه بمقتضى الفتوى و عدم تعينه بأخذه بها: أنّ الواقعة التى لا بقاء لها لا تقع صحيحة إلّا بمقتضى الفتوى، فهذا الوجود الوجدانى لا يقع شرعا إلّا صحيحا على الفرض، فلا ينقلب.

بخلاف ما له بقاء، فانه لا يتعيّن، لإمكان الانقلاب فيه بتجدد الرّأى. و ليس المراد أن وقوعه شرعا لا يكون منوطا بالفتوى ليحمل على إرادة الموضوعات الواقعية، بل عدم تعيّن وقوعها و تمحضها فى الصحة، بل لها تعيّن آخر بتجدد الرّأى، و إلّا فلو فرض عدم تبدل الرّأى فيها وقعت صحيحة نافذة» «٢» أقول: الظاهر أن البيان الثانى أقرب إلى مقصود صاحب الفصول من البيان الأوّل، فإنّ ظاهر عنوان الفصول و إن كان موافقا للاستظهار الأوّل، إلّا أن قوله بعده: «كما لو بنى على حلية حيوان فذكّاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه» يدل على لزوم الاستناد فى كلا القسمين إلى حجة ثم يرجع عنها.

جزائرى، سيد محمد جعفر مروج، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ٣ جلد، مؤسسهٔ دار الكتاب، قم - ايران، سوم، ١٤١٥ ه‍ ق

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)؛ ج‌٨، ص: ٤٧٧

و عليه فيكون الفارق بين القسمين فى بقاء مصب الرّأى و متعلق الحكم تارة و انتفائه أخرى.

---

(١) منتهى الوصول، ص ٣٧٣

(٢) نهاية الدراية، ٣- ٢٠٥

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٤٧٨

.....

....

و الفرق بينهما كما أفاده المحقق الأصفهانى هو: أنّ الأوّل ما لا يقتضى بانقضاء الزمان، بل له بقاء و إن تغير حكمه، كالحيوان الّذى بنى على حلّيته فذكاه، فإنّه باق، و المفروض أن حكم هذا الموضوع الباقى هى الحرمة. و أمّا التذكية فهى مبتيّة على حليته، و هو على الفرض فعلاـ محرّم. و كعرق الجنب من الحرام و ملاقيه، فإنّهما موضوعان مرّ عليهما الزمان مرّتين، و حكمهما فعلا النجاسة، فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر؟ و كالمرأة المرتضعة بعشر رضعات، فإنّها باقية و حكمها فعلا الحرمة.

و الثانى: ما ينقضى بانقضاء الزمان، و ليس للزمان عليه مروران كالصلاة بلا سورة، أو الواقعة فى شعر الأرانب و الثعالب، أو الواقعة فيما بنى على طهارته. و كذا العقد الفارسى و الإيقاع كذلك مثلا، فحيث لا بقاء لها بل لها ثبوت واحد، و هى على الفرض وقعت صحيحة فلا دليل على انقلابها فاسدة بعد فرض وقوعها صحيحة. و هذا معنى أن الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين.

و الفرق بين العقد الفارسى و العقد على المرتضعة بعشر رضعات هو: أنّ محطّ الفتوى هو العقد فى الأوّل، و قد مضى صحيحا فلا ينقلب فاسدا، و محطّ الفتوى فى الثانى هى المرأة المرتضعة- إذ النقص فيها لا فى العقد- و مصبّ الرّأى باق فعلا، و المفروض تغير حكمها، فلا انقلاب، بل انتهاء أمد حكمها الأوّل، فهى بالإضافة إلى الرّأى الثانى موضوع آخر.

و هذا البيان المستفاد من عبارة صاحب الفصول يشهد بعدم كون مقصوده من الاستدلال على مدعاه «بعدم تحمل الواقعة الواحدة لاجتهادين» التفصيل بين الأحكام و المتعلقات حتى يرد عليه ما فى المتن من عدم الفرق فى هذه الجهة بين الأحكام و متعلّقاتها على الطريقية. فإنّ الإيراد و إن كان صحيحا فى نفسه، إذ لاـ تفاوت بين الاجتهاد فى الحكم و الموضوع على الطريقية، إلّا أنّ صاحب الفصول لم يقصد به هذا التفصيل، و إنّما يقصد به التفرقة بين نفس الوقائع من حيث بقاء المتعلق فى عمود الزمان و عدمه. هذا مجمل الكلام فى المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثانى: فنقول فيه: إنّ أدلة صاحب الفصول على هذا التفصيل لا تخلو من نظر.

أمّا الأوّل- و هو عدم تحمل الواقعة الواحدة لاجتهادين- فهو مجمل جدّاً، فإنّه بناء على الطريقية فى الأمارات- كما هو مختاره أيضا- ينكشف فساد الأعمال التى رتّبها على الاجتهاد الأوّل، غايته كونه معذورا فى مخالفة الواقع. نعم بناء على موضوعية قيام الأمارة لحدوث مصلحة فى قبال الواقع

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٤٧٩

و أمّا بناء (١) على اعتبارها (٢) من باب السببية و الموضوعية فلا محيص عن

---

(١) معطوف على قوله: «بناء على ما هو التحقيق» و الأولى حذف «أما».

(٢) أى: اعتبار الأمارات، و هذا إشارة إلى الصورة الثالثة من صور مسألة اضمحلال

يتجه ترتيب آثار الصحة على الأعمال السابقة المطابقة للرأى المعدول عنه.

و أمّا قياس تبدل الاجتهاد بباب النسخ فليس بشيء، لكونه مع الفارق، إذ فى النسخ يرتفع الحكم الواقعى المنسوخ من حين ورود الناسخ، و لا يمسّ كرامة حال قبل وروده، فامتثال الحكم المنسوخ قبل زمان الناسخ إطاعة لما هو حكمه واقعا لا ظاهرا، و من حين ورود، الناسخ تتبدل الوظيفة الواقعية بغيرها. و لا يجرى هذا الكلام فى تبدل الاجتهاد، فلو أفتى باعتبار خمس عشرة رضعة فى نشر التحريم، و تزوج امرأة ارتضعت معه عشر رضعات، ثم رجع إلى نشر الحرمة بعشر رضعات، لزم ترتيب آثار البطلان من حين وقوع العقد لا من حين العدول.

و كذا الحال فى العقد بالفارسى، فإنّ العقد و إن لم يكن له بقاء، إلّا أنّ نفس العدول عنه إلى اعتبار العربية يوجب الحكم ببطلان ما بنى عليه، إلاّ مع قيام الدليل على الإجزاء، و لذا لم يظهر الفارق بين العقد الفارسى و بين العقد على المرتضعة بعشر رضعات فى الحكم بإجزاء الأوّل دون الثانى، فان العقد و إن تصرّم، إلّا أنّ المعقود عليه بذلك العقد الفاسد باق حسب الفرض، فهو كالمرتضعة بعشر رضعات فى الحكم.

و أمّا الثانى و هو لزوم العسر و الحرج فقد تقدم جوابه فى المتن بأنّه أخص من المدعى.

و أمّا الثالث و هو وثوق المقلّد فى مقام العمل بفتوى المجتهد ففيه: أنّه وجه استحسانى كما صرّح به بعده، لوضوح لزوم تبعية المقلد لفتوى المجتهد، و احتمال عدوله عنها لا يكفى فى ترك العمل بها، لمخالفته لأصالة عدم العدول.

و أمّا الرابع- و هو استصحاب آثار الواقعة- ففيه ما لا يخفى، إذ لا مجال له مع الدليل الحاكم مخالفا كان أم موافقا، و المفروض اقتضاء طريقية الأمارات لعدم الإجزاء، عند انكشاف الخلاف، فإنّ المأتى به سابقا لم يكن هو الواقع بل تخيل الواقع، و لا عبرة به.

هذا، و فى كلامه مناقشات أخرى تعرض لها سيّدنا الفقيه الأصفهانى (قده) فراجع تقرير بحثه الشريف.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴٨٠

القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأوّل، عبادة كان أو معاملة، و كون (١) مؤدّاه- ما لم يضمحل- حكما حقيقة (٢).

و كذلك (٣) الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الاستصحاب أو البراءة النقليّة، و قد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف، فإنّه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، و قد مرّ فى بحث الإجزاء تحقيق

الرّأى، و حاصله: أنّ الاجتهاد الأوّل إن كان مستندا إلى الأمارات غير العلمية- و بنينا على اعتبارها من باب السببية- فلا بد من الالتزام بصحة الأعمال السابقة الواقعة على طبق الاجتهاد السابق، سواء أ كانت عبادة أم معاملة، إذ بناء على الموضوعية يكون مؤدّى الأمارة حكما حقيقة، و يصير تبدل الرّأى من صغريات تبدل الموضوع كصيرورة المسافر حاضرا، إذ المفروض حدوث مصلحة فى نفس قيام الأمارة توجب العمل بها، فلا تكليف بالواقع حتى يبحث عن لزوم تداركه و استيفاء مصلحته عند قيام أمارة أخرى و عدم لزومه، لكون تبدل الرّأى من قبيل تبدل الموضوع، لا من قبيل انكشاف الخلاف، إذ المفروض عدم اعتبار الأمارة لأجل طريقيتها للواقع، بل للمصلحة فى العمل بها.

فإنّ مصلحة الصلاة واقعا ليست مطلوبة، و إنّما المطلوب هو ما قامت عليه الأمارة. و كذا فى العقد بالفارسية، فإنّ مصلحة العقد الفارسى كانت إلى زمان قيام أمارة أخرى على اعتبار العربية فيه، فيجب العقد بالعربية للآثار المستقبلة، لا بالنسبة إلى ما مضى.

(١) معطوف على «صحة» أى: لا محيص عن القول بكون مؤدّى الاجتهاد الأوّل حكما حقيقة، و إذا اضمحل كان الحكم الحقيقى هو الثانى.

(۲) سيأتى فى آخر هذا الفصل منافاة الحكم بصحة العمل مطلقا لما تقدم فى بحث الإجزاء، فانتظر.

(۳) معطوف على «لا محيص عن القول بصحة العمل» يعنى: كالقول باعتبار الأمارات من باب السببية فى صحة الأعمال السابقة، يكون الحال إذا كان .. و هو إشارة إلى الصورة الرابعة، و هى ما إذا كان الاجتهاد الأوّل مستندا إلى أصل عملى تعبدى، لا إلى دليل

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸ ص: ۴۸۱

المقال، فراجع هناك (۱).

اجتهادى، و لا إلى قطع بالحكم الواقعى كما كان ذلك فى الصور الثلاث المتقدمة.

و حاصل ما أفاده: أنّ الاجتهاد السابق إن كان مستندا إلى الاستصحاب أو البراءة النقليّة، و قد ظهر خطاؤه فى الاجتهاد الثانى- لظفره بدليل على الخلاف- فمقتضى القاعدة صحة الأعمال السابقة، لكونها مطابقة لوظيفته فى تلك الحال، و المفروض إجزاء الحكم الظاهرى كما تقدم فى بحث الإجزاء. و عليه فالصورة الرابعة كالصورة الثالثة فى صحة الأعمال السابقة و عدم وجوب إعادتها.

(۱) لا يخفى- على المراجع إلى بحث الإجزاء- أنّ بين كلاميه فى المقامين نحو اختلاف ربما يشكل الجمع بينهما. توضيحه: أنّه فى الصورة الثالثة و الرابعة من مسألة اضمحلال الرّأى حكم بالإجزاء و المضى على الأعمال السابقة و عدم نقضها، و لكنه فى مسألة إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى فصّل بين الأوامر الظاهرية المتعلقة بموضوعات الأحكام بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف، و بين الأوامر الظاهرية الجارية فى نفس الأحكام الشرعية، و حكم (قده) فى القسم الأوّل بإجزاء الأوامر الظاهرية فى موردين:

أحدهما: ما يثبت بالأصول الشرعية كالاستصحاب و قاعدتى الحل و الطهارة.

و ثانيهما: ما يثبت بالأمارات بناء على السببية بشرط الوفاء بتمام الغرض أو بمعظمه مع عدم إمكان استيفاء ما يبقى من المصلحة، أو عدم وجوب استيفائه مع إمكانه. و حكم بعدم الإجزاء بناء على حجية الأمارات على الطريقية.

و حكم (قده) فى القسم الثانى بعدم الإجزاء مطلقا إلّا فى صورة واحدة، قال: «فلا وجه لإجزائها مطلقا، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضا ذات مصلحة لذلك. و لا ينافى هذا بقاء الظهر على ما هى عليه من المصلحة كما لا يخفى، إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد» هذا ما أفاده فى مسألة الاجزاء.

و قد ظهر وجه منافاة تحقيقه فى بحث الإجزاء لما فى المقام، فإنّ فتوى المجتهد إن كانت طريقا لإثبات أصل الحكم كان حكمه هنا بالإجزاء فى الصورتين الأخيرتين منافيا

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸ ص: ۴۸۲

....

لما أفاده فى عبارته المتقدمة من عدم الإجزاء مطلقا عند انكشاف الخلاف. و إن كان شاملا لموارد الإفتاء بقاعدة الطهارة و نحوها مما يجرى فى متعلق الحكم كان منافيا لما أفاده فى القسم الأوّل بالإطلاق و التقييد، إذ حكمه بالإجزاء فى الأمارات على الموضوعية كان مشروطا بأحد أمور ثلاثة، إمّا كون الفاقد للجزء أو الشرط وافيا بتمام الغرض القائم بالواجد، و إمّا عدم إمكان استيفاء ما يبقى من المصلحة على تقدير عدم الوفاء بتمامها، و إمّا عدم وجوب استيفائه مع إمكانه.

و لكن الظاهر أنّ فتوى المجتهد ترتبط بإثبات نفس الحكم الشرعى غالبا، و يبقى توجيه الجمع بين ما أفاده هنا و ما أحاله على بحث الإجزاء، و هو أعلم بما قال. و لو لا هذه الحوالة لاحتمل عدوله عمّا سبق فى بحث الإجزاء.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸ ص: ۴۸۳

فصل (۱) فى التقليد (۲)

اشارة

، و هو

أحكام التقليد

(۱) قـد تقدم فی أوّل بحث الاجتهاد و التقليد أنّ البحث عن أحكام الاجتهاد كخاتمة لعلم الأصول لا يخلو من مناسـبة، و لكن البحث هنـا عن شـئون التقليـد استطرادی، و محلّها الفقه الشـريف، و لـذا اقتصـر المصـنف على التعرض الأمور ثلاثـة و لم يسـتقص مباحثه و مسائله.

أوّلها: أدلة وجوب التقليد على العامی.

ثانيها: وجوب تقليد الأعلم.

ثالثها: تقليد الميت.

و هذا الفصل معقود لبيان معنى التقليد و الأدلة على جوازه.

(۲) و هو فی اللغـة بمعنى تعليق القلادة فی العنق، قال ابن منظور: «.. و منه التقليـد فی الدين، و تقليد الولاة الأعمال، و تقليد البدن: أن يجعل فی عنقها شعار يعلم به أنها هدی ..

و تقليد الأمر: احتمله، و كذلك تقلّد السيف ..» «۱».

و عن المصـباح: «قلّدت المرأة تقليـدا جعلت القلادة فی عنقها» و قال العلامة الطريحی: «و قلّدته قلادة: جعلتها فی عنقه، و فی حديث الخلافة: فقلّدها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عليا عليه السّلام، أی ألزمه بها، أی: جعلها فی رقبته، و ولّاه أمرها ..

---

(۱) لسان العرب، ۳- ۳۶۶، ۳۶۷

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۴۸۴

أخذ (۱) قول الغير

و التقليد فی اصـطلاح أهل العلم: قبول قول الغير من غير دليل، سـمّی بذلک لأنّ المقلّد يجعل ما يعتقده من قول الغير من حق و باطل قلادة فی عنق من قلّده» «۱».

و على هـذا فلفظ التقليـد يتعدّى إلى مفعولين أحدهما القلادة أو ما هو بمنزلتها من الأمور الحقيقة أو الاعتبارية، و الآخر ذو القلادة، و منه تقليد السـيف أی جعل السيف قلادة، و قوله عليه السّلام فی الخطبة الشقشقية: «تقلّدها فلان و هو يعلم أنّ محلّی منها محلّ القطب من الرحى ينحدر عنّی السيل و لا يرقى إلیّ الطير» فجاعل السيف فی العنق مقلّد- بالكسر- و من يعلق السيف فی عنقه- مقلّد- بالفتح، و ما به التقليد هو السيف، فالمفعول الأوّل هو المقلّد بالفتح، و المفعول الثانی هو القلادة كالسيف.

هذا بحسب اللغة و قريب منه معناه العرفی، فمعنى «قلّد زيد عمرا» هو محاكاته فی فعله و قوله، و أن يأتی به بالكيفية الخاصة التی يأتی بها زيد. و يعبّر عن هذا التقليد فی الفارسية ب «أدا در آوردن». و عرف فی اصطلاح الفقهاء بأمور سيأتی بيانها.

و على كلّ فلما لم يكن فی العمل بفتوى المجتهـد قلادة خارجيـة و لا مقلّـد بالكسـر و بالفتـح فلا بـد أن يكون اسـتعماله فی المقام و نحوه من باب الاستعارة، و المناسب لهذا المعنى اللغوی هنا أحد أمرين:

الأوّل: جعل فتوى العالم للجاهل بمنزلـة القلادة فی عنقه، فالجاهل مقلّـد بالكسـر و بالفتـح باعتبارين، فمن حيث جعل فتوى العالم فی

عنق نفسه مقلّد بالكسر، و من حيث صيرورة الفتوى قلادة فى عنقه مقلّد بالفتح.

الثانى: أن يجعل الجاهل دينه قلادة فى عنق العالم فى الفرعيات، و يحمّله مسئولية أعماله عبادة كانت أو معاملة أو غيرهما. فالجاهل مقلّد بالكسر، لكونه جاعلا للقلادة- و هى الدين- و المجتهد مقلّد بالفتح، لصيرورته ذا قلادة بجعل الجاهل.

(۱) اعلم: أنّ تعريف التقليد بالأخذ أو بالعمل أو بالقبول أو بغيرها يكون تارة بلحاظ تعيين مدلول هذا اللفظ الوارد فى التفسير المنسوب إلى الإمام العسكرى عليه السّلام «فللعوام أن يقلدوه» «۲» إذ بناء على صدوره لا بد من البحث فى مدلوله، و كذا فى خبر أبى

---

(۱) مجمع البحرين، ۳- ۱۳۲

(۲) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۲۰، ص ۹۴

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۸۵

....

بصير فى حكاية قول أم خالد العبدية لأبى عبد اللّه عليه السّلام فى حرمة شرب قطرة من النبيذ للعلاج: «قد قلّدتك دينى» «۱». و أخرى بلحاظ ما يقتضيه أدلة جواز التقليد من الفطرة و الكتاب و السنة، و أنّها تدل على مشروعية التقليد بمعنى العمل أو بمعنى الأخذ أو بمعنى آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّهم اختلفوا فى تعريف التقليد و عرّفوه بعناوين عديدة:

أوّلها: أخذ قول الغير و رأيه .. تعبّدا بدون مطالبة دليل على رأيه، كما فى المتن وفاقا لجمع.

ثانيها: قبول قول الغير بلا حجة كما عن الغزالى و غيره.

ثالثها: الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين و إن لم يعمل بعد، كما فى العروة الوثقى و اختاره جمع.

رابعها: العمل المستند إلى فتوى مجتهد، أو «تطبيق العمل على فتواه» أو نحوهما.

خامسها: تبعية الغير، حكى عن رسالة الشيخ الأعظم (قده) فى الاجتهاد و التقليد. و عن الشيخ الحائرى اليزدى (قده) فى تعليقته على العروة: «أنه متابعة المجتهد فى العمل بأن يكون معتمدا على رأيه فى العمل».

و اقتصر المصنف (قده) على التعرض للمعنى الأوّل و الرابع، فاختار تعريفه بالأخذ، و ناقش فى تفسيره بالعمل كما سيأتى.

و المراد بالأخذ هو القبول لا العمل كما هو المراد بقوله تعالى: «وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ» على ما فى التفسير. و يؤيّده بل يشهد به تصريح بعضهم فى تفسير التقليد بقبول قول الغير، و هذا احتراز عمّا إذا تعلّم قول الغير لإطاعة عليه أو لغيره من الجهات لا من جهة قبوله له.

و عليه فالمراد بالأخذ و القبول هو ما يكون مقدمة للعمل، و لذا يكون أخص من الالتزام، لإمكانه قبل أخذ فتوى المجتهد، فان الالتزام هو الفعل النفسانىّ، بمعنى عقد القلب على العمل بفتاوى مجتهد و إن لم ينته إلى العمل، كما إذا مات المجتهد أو سقط عن أهلية المرجعية لهرم أو كثرة نسيان مثلا. و ليس المراد بالأخذ عند الماتن هو العمل، لأنّه (قده) جعله مقابلا للعمل، فما فى مستمسك سيّدنا الأستاذ (قده) «من أن الأخذ فى هذه

---

(۱) الوسائل، ج ۱۷، الباب ۲۰ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث: ۲، ص ۲۷۵

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۸۶

و رأيه (۱) للعمل به فى (۲) الفرعيات، أو للالتزام (۳) به فى الاعتقاديات (۴) تعبدا بلا مطالبة (۵) دليل

التعريفات بمعنى الفعل» لم يظهر له وجه.

(١) معطوف على «قول الغير» و مفسّر له، و هذا إشارة إلى دفع ما قد يتوهّم من أنّ القول هو اللفظ الصادر من المجتهد، و لا يشمل رأيه إذا لم يخبر به لفظا.

و حاصل الدفع: أن المراد من القول هو الرّأى، سواء أخبر به لفظا أم كتبا أم غيرهما.

و إطلاق القول على هذا المعنى شائع فى المحاورات كما يقال: «وجوب صلاة الجمعة أو وجوب جلسة الاستراحة أو وجوب السورة مثلا قول فلان» كما يقال: «رأيه»، قال فى الفصول: «و ينبغى أن يراد بقوله فتواه فى الحكم الشرعى، فلو أبدله به لكان أولى».

ثم إن رأى المجتهد و إن كان مستندا إلى الأدلّة المعهودة، إلّا أنه- لما فيه من إعمال حدس و نظر- يختلف عن موارد الإخبار عن الأمور الحسيّة، و لذلك يخرج بقوله: «رأى الغير» الأخذ بقول الراوى و الشاهد، و حكم الحاكم فى بعض الموضوعات، و أخذ الأعمى بقول الغير فى موضوع الحكم الشرعى كمعرفة الوقت و القبلة، فإنّ شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا اصطلاحا و إن أطلق على الأخير فى ألسنة الفقهاء.

(٢) متعلّق ب «العمل» و هو متعلق ب «أخذ» يعنى: أنّ التقليد هو أخذ فتوى الفقيه لأجل العمل بها فى الفرعيات التى تتعلق بأعمال الجوارح، كما أنّ أخذ رأى الغير للالتزام به- فى الأمور الاعتقادية- يكون تقليدا لذلك الغير.

(٣) معطوف على «العمل» و ضمير «به» راجع إلى قول الغير.

(۴) المراد بها الأمور الاعتقادية التى لا يكون المطلوب فيها المعرفة، و إلّا فلا سبيل للتقليد فيما يجب معرفته كالتوحيد و النبوة و الإمامة و المعاد.

(۵) هذا و «تعبدا» بمعنى واحد، و كل منهما قيد ل «أخذ قول الغير» و أحدهما مغن عن الآخر، و قوله: «بلا مطالبة» ظرف مستقر، و هو منصوب على الحالية، يعنى: أن التقليد هو الأخذ حال كونه حاصلا بغير مطالبة دليل على الرّأى، بأن يقبل فتوى الغير من دون مطالبة دليل على تلك الفتوى، بحيث لو سأله أحد عن وجه هذا الالتزام علّله بأنّه قول المجتهد،

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴٨٧

على رأيه (١).

و لا يخفى أنّه (٢) لا وجه لتفسيره بنفس العمل،

من دون أن يستند إلى حجة على خصوص هذا الرّأى و إن استند إلى دليل يدلّ على اعتبار قول المفتى فى حق العامى، و أنّه حكم اللّه فى حقه و لو ظاهرا، فالمقلد لا حجة له على القول و له الحجة على الأخذ بالقول، و هى أدلة جواز التقليد.

و عليه فيخرج بهذا القيد الأخير الأخذ بقول المعصوم عليه السّلام، لأنّ برهان العصمة حجة على صحة قوله و مطابقة إخباره لما فى اللوح المحفوظ، و كذا أخذ الفقيه المتأخر برأى الفقيه المتقدم عصره عليه إنّما هو لمساعدة دليله لا للتعبد.

(١) و بناء على هذا- أى كون التقليد هو الالتزام النفسانىّ- تكون المناسبة بين المعنى اللغوى و الاصطلاحى واضحة، حيث إنّ العامى يجعل فتوى المجتهد كالقلادة فى عنقه، و هذا هو الوجه الأوّل من الوجهين المتقدمين لبيان المناسبة و الاستعارة.

(٢) الضمير للشأن، و هذا شروع فى إبطال تعريف التقليد بالعمل بفتوى مجتهد، و قد عرّفه بذلك جمع منهم صاحب المعالم، حيث قال: «و التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ..» «١» و منهم الآمدى فى أحكام الأحكام «٢» من أنه: «عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة».

بل فى القوانين: «أن مراد الجميع العمل، حيث نسب تعريفه بالعمل بقول الغير إلى العضدى و غيره، مع أنّ العضدى عرّفه بالأخذ».

و عن العلامة فى النهاية أيضا: «أن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة».

و الوجه فى اختيار هذا المعنى شدة مناسبته مع معناه اللغوى و ملائمته له، لأنّ قلادة دين الجاهل لا تجعل على عنق المجتهد إلاّ بالعمل برأيه، إذ مسئوليته لأعمال العامى تتوقف على العمل برأيه، و سيأتى التفصيل فى التعليقة (إن شاء الله تعالى).

و لكن المصنف وفاقا لصاحب الفصول و غيره جعله بمعنى الأخذ و الالتزام، لما يرد على تفسيره بالعمل من وجهين أشار إلى أحدهما فى المتن و هو سبق التقليد على العمل،

---

(١) معالم الأصول، ص ٢٣٦

(٢) بنقل أصول الفقه المقارن للعلامة السيّد محمّد تقى الحكيم، ص ٦٣٩

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨ ص: ٤٨٨

ضرورة (١) سبقه عليه،

و حاصله: أنّ التقليد إن كان عبارة عن نفس العمل المستند إلى فتوى المجتهد- دون الأخذ- لزم صدور أوّل الأعمال بلا تقليد، مع أنّ اللازم وقوع العمل عن تقليد، و هذا يتوقف على تقدم التقليد رتبة على العمل، فإنّه يقابل الاجتهاد، فكما أنّ الاجتهاد سابق على العمل، إذ المجتهد يستنبط الحكم المتعلق بعمل نفسه ثم يعمل به، فكذا التقليد لا بد أن يتقدّم على العمل، فالاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، و التقليد أخذ الحكم عن الغير، لا عن مدركه، و حينئذ يقال: إن العمل الكذائى وقع عن تقليد أو عن اجتهاد، فلا مناص من تقدّمهما على العمل.

و لو كان تحقّق التقليد خارجا متوقفا على العمل برأى المجتهد لزم صدور أوّل الأعمال من غير تقليد، إذ المفروض عدم كونه مسبوقا بالتقليد الّذى هو العمل، مع أنّ صحة العمل منوطة بصدوره عن تقليد، كالعمل الصادر عن اجتهاد متقدّم على العمل، فلا بد للعامى أوّلا من التقليد أى الأخذ ثم العمل، ليكون عمله عن حجة، و عليه فبطل تفسيره بالعمل [١].

(١) أى: ضرورة سبق التقليد على العمل، و هذا تعليل لقوله: «لا وجه» و قد عرفت

---

[١] و يترتب على كون التقليد العمل المستند إلى فتوى مجتهد أمران:

الأوّل: عدم صدق التقليد فيما لم يتفق له العمل، بناء على عدم جواز الرجوع عن مجتهد إلى مساويه بعد التقليد، فيجوز الرجوع إلى الثانى، لعدم تحقق العمل المستند إلى فتوى الأوّل حتى يحرم العدول عنه.

الثانى: عدم صدق البقاء على تقليد الميت فيما لم يتفق له العمل فى حياة مجتهده، فلا يجوز له العمل بفتواه بعد موته، بناء على جواز تقليد الميت بقاء، إذ المفروض عدم العمل به فى حال حياته حتى يصدق عليه التقليد البقائى، و يصير موضوعا لجواز البقاء. بخلاف ما إذا كان التقليد الالتزام، فإنّه لا يجوز العدول إلى المساوى، و يجوز البقاء على تقليد الميت، لتحقق التقليد فى الصورتين.

و أنت خبير بأن مفهوم التقليد واحد فى جميع الموارد، و لا داعى إلى التفكيك بين الموارد و جعل التقليد فى بعضها العمل، و فى بعضها الآخر الالتزام كمسألتى البقاء و العدول من الحى إلى الحى كما مرّ.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨ ص: ٤٨٩

و إلّا (١) كان بلا تقليد [١] فافهم (٢).

توضيحه.

(١) أى: و إن لم يتقـدم التقليد على العمل- و كان التقليد بمعنى العمل لا الأخذ- كان العمل الأوّل واقعا بلا تقليد، و مثله غير محكوم عليه بالصحّة. قـال فى الفصول: «و أعلم أنّه لا يعتبر فى ثبوت التقليـد وقوع العمل بمقتضاه، لأنّ العمل مسبوق بالعلم، فلا يكون سابقا عليه» [٢].

(٢) لعله إشارة إلى: أنّه لا دليل على اعتبار أزيد من تطبيق العمل على فتوى المجتهد فى تحقق التقليد، فإنّ أدلته لا تدلّ على أزيد من ذلك، لأنّه يحصل بهذا النحو الأمن من تبعة التكليف المنجز. نعم لا بد فى التقليد بهذا المعنى من تعلم الفتوى قبل الشروع فى العمل ليتحقق العمل بمطابقة العمل للرأى، فالقول بكون التقليد نفس العمل قريب جدا.

و لزوم كون العمل عن تقليد لا يدل على اعتبار سبق التقليد على العمل، بل يدل على اعتبار التقليد فى صحة العمل عقلا أى الاكتفاء به فى نظره، و أمّا كونه قبل العمل فلا، ألا ترى أنه يصح أن يقال: «أنّ المأمور به هو الصلاة عن ستر و استقبال و طمأنينة و غيرها من شرائط الصحة» مع أنّها مقارنة للصلاة و معتبرة فيها حين تحقق الأجزاء كما لا يخفى.

مضافا إلى «أن العمل عن تقليد» لم يرد فى آية و لا رواية حتى يلزم الأخذ بظاهره بعد تسليم الظهور.

---

[١] ظاهر العبارة كما أوضحناها أو محذور تفسير التقليد بالعمل هو وقوع أوّل الأعمال بلا تقليد، و هو مما لا يلتزم به.

و قد يجعل المانع من تفسيره بالعمل محذور الدور «ضـرورة سـبق كل متوقف عليه على ما يتوقف عليه، فلو توقفت صـحّة العمل على التقليـد لم يعقـل أن يكون هو بنفسه محقّقـا لعنوان التقليـد، و إلّا لزم توقف الشـىء على ما ينتزع عنه المتأخر عنه، و هو محال» «١». و هـذا و إن كـان وجها للقائل بالالتزام، إلّا أن الظاهر من تعليل الماتن بقوله: «و إلّا لكان بلا تقليـد» النّظر إلى محـذور خلوّ العمل الأوّل عن تقليد، لا هذا، و إلّا كان عليه أن ينبه عليه بقوله: «و إلّا لدار» أو ما يقرب منه. فتأمل فى الكلام حقه.

[٢] و الوجه الثانى ما أفاده بقوله: «و لئلا يلزم الدور فى العبادات، من حيث إن وقوعها يتوقّف

---

(١) منتهى الوصول، ص ٣٨۴

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴٩٠

.....

....

على قصد القربة، و هو يتوقف على العلم بكونها عبادة، فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا».

و الوجهان المزبوران أوجبا اقتراحه مبنى الالتزام، فإنّه (قـده) و إن عرّفه بالأخـذ، لكنه فى حكم التقليـد فى أصول الـدين قال: «و معنى الأخذ بقوله هنا الالتزام به» و لعلّ هذا منشأ تفسير الماتن له بالأخذ فى الفرعيات، و بالالتزام فى الاعتقاديات.

إلّاـ أنّ الظـاهر إرادة صـاحب الفصول معنى جامعـا للأخـذ و هو الاـلتزام سواء فى الفروع و الأـصول، إذ لاـ يراد بالأخـذ العمل، للزوم محذورين من جعل التقليد بمعنى العمل، فالمراد به هو القبول و ذلك أمر نفسانى.

و كيف كان ففى كلا الوجهين ما لا يخفى.

أمّا الأوّل فبما تقدم فى توضيح المتن من أنّه لا دليل على اعتبار تقدم التقليد على العمل حتى يقع عن تقليد.

و ببيـان آخر: ان التقليـد- بنـاء على كونه العمـل المستند إلى فتوى الفقيه كمـا سـيأتى بيـانه- يتوقف على الاسـتناد إلى فتوى المفتى، كتوقف صـحة عمل المجتهـد على الاسـتناد إلى رأيه، فتعلّم الفتوى مما يتوقف عليه التقليد قطعا، إلّا أنّ هذا العلم له دخل مقدّمى فى

العلم بتحقق التقليد، لا في نفسه، إذ هو العمل المستند إلى رأى الغير، أو تطبيق العمل على رأيه، و حينئذ فلا موجب لانبعاث العمل عن عنوان التقليد، حتى يلزمه السبق، بل التقليد وصف مقارن للعمل و لون له.

و الاستناد فى لزوم تقدم التقليد زمانا على نفس العمل إلى تقابله مع الاجتهاد، لتقدم الاستنباط على العمل على طبقه، فليكن التقليد كذلك، فيه: «أنّه لا تقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، و لا السلب و الإيجاب، فإنّ الاجتهاد تحصيل الحكم من مدركه، و ليس عدمه المقابل له تقليدا، لأنّ من لم يحصّل الحكم من مدركه ليس مقلّدا مع عدم العمل أو عدم الأخذ للعمل».

و كذا لا تقابل بينهما بتقابل التضاد «نظرا إلى أنّ الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، و التقليد أخذ الحكم عن الغير لا عن مدركه. إذ فيه: أن الأخذ بمعنى الالتزام و العمل- الّذى هو مورد النزاع فى التقليد- أجنبى عن حقيقة الاجتهاد، إذ ليس معنى الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم و لا عمله به.

و الأخذ بمعنى التعلم الراجع إلى تحصيل العلم بالحكم و إن كان مشتركا بين المجتهد و المقلّد،

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۹۱

.....

....

و الأخذ عن مدرك و عن الغير متقابلان، الا أنه لا دليل على أن الاجتهاد و التقليد متقابلان حتى يتعين كون التقليد بمعنى التعلم تحقيقا للتقابل، بل التقليد فى قبال كل من الاجتهاد و الاحتياط، مع أن الاحتياط عنوان للعمل، فالتقابل حقيقة يكون بين العمل استنادا إلى المدرك أو إلى رأى الغير أو بنحو يوافق الواقع» «۱».

و أمّا الثانى- و هو شبهة الدور فى العبادات- فيردّه: أنّ التقليد و إن كان متوقفا على العمل، لكن العلم بكونها عبادة لا يتوقف على وقوعها، بل على قيام الدليل على عباديتها و لو كان فتوى المجتهد.

و عليه فليس العلم بعبادية الفعل متوقفا على وقوعها خارجا حتى يلزم الدور، بل يتوقف على الحجة على العبادية، و هى مثل فتوى الفقيه الجامع للشرائط، و لا يترتب محذور على كون التقليد هو العمل المستند إلى فتوى المجتهد حتى نلتجئ إلى تفسيره بالالتزام أو الأخذ.

هذا ما يتعلّق بما أفاده صاحب الفصول من وجهين على كون التقليد بمعنى الالتزام و الأخذ مطلقا.

و قد يقال: بامتناع كونه بمعنى العمل عند اختلاف المجتهدين فى الفتوى، كاختلافهم فى غسل الجمعة على الوجوب و الاستحباب، فلو كان التقليد هو العمل امتنع أن يقع على صفة الوجوب أو الندب، لأنّ وقوعه على صفة الوجوب متوقف على التقليد، فلو كان التقليد هو نفس العمل توقف وقوع العمل على وقوع العمل، و هو محال.

و الجواب عنه ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) من أنه «إذا اختلف المجتهدون فى الفتوى فلمّا امتنع أن يكون الجميع حجّة، للتكاذب الموجب للتناقض، و لا واحد معيّن، لأنه بلا مرجح، و لا التساقط و الرجوع إلى غير الفتوى، لأنّه خلاف الإجماع و السيرة، تعيّن أن يكون الحجة هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدمة لتحصيل الحجة، و ليس الاختيار إلّا الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى بعينها، و حينئذ يكون الالتزام مقدمة للتقليد لا أنّه عينه» «۲».

و المناقشة فيه «بأن الحجة التخييرية- بأىّ معنى فسّرت- لا معنى لها، و أن الوظيفة عند تعارض الفتاوى الموجب لسقوطها هو الاحتياط، إذا لا توقف للتقليد على الالتزام فضلا عن أن يكون نفس الالتزام» «۳» غير ظاهرة، فإنّ الكلام فى مقدمية الاختيار و الالتزام للتقليد الّذى هو بمعنى العمل،

(۱) نهایة الدرایة، ۳- ۲۰۷

(۲) مستمسک العروة الوثقی، ۱- ۱۳ و ۱۴

(۳) التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۱- ۸۱

القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (منتهی الدرایة)، ج۸، ص: ۴۹۲

.....

....

و هذا الالتزام مما لا بد منه بناء علی کون الحجة فی حق العامی عند تعدد المجتهدین هی صرف الوجود من الفتوی، سواء اختلفوا فی الرّأی أم اتّفقوا علیه.

و أمّا بناء علی إنکار الحجیة التخییریة و تعیّن الاحتیاط علی العامی فی ظرف اختلاف المجتهدین، فعدم وجوب الاختیار لیس لعدم توقف تقلید- بمعین العمل- علیه، بل لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع، لتصریح المعترض بانتقال الوظیفة إلی الاحتیاط، و لا تقلید لأحدهما حتی یبحث عن اعتبار الاختیار و عدمه فیه.

و إن شئت فقل: إنّ مقدمیة الالتزام للتقلید تدور مدار صدق عنوان التقلید المتقوم بوجود رأی متصف بالحجیة شرعا، فلو کان الواجب هو الاحتیاط دون التقلید، کان عدم دخل الالتزام لأجل انتفاء موضوعه.

و علیه فالالتزام و إن کان متمّما للحجیة، إلّا أنّه أجنبی عن التقلید و خارج عن حریمه، فهو حینئذ بمنزلة تعلم الفتوی فی کونه من مبادئ التقلید، لتوقف الاستناد فی مقام العمل علی إحراز رأی المجتهد.

و قد تحصل: أنّه لا داعی إلی جعل التقلید بمعنی الالتزام، لشبهة الدور، أو صدور أوّل الأعمال لا عن تقلید، و کذا تعریفه بالأخذ إن کان المراد به الالتزام للعمل به، أو قبوله کذلک، بعد اعتراف صاحب الفصول بأنّ معناه اللغوی هو العمل، حیث قال بعد تقریر شبهة الدور فی العبادات: «و قول العلامة فی النهایة:- بأن التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجة معلومة- بیان لمعناه اللغوی کما یظهر من ذیل کلامه، و إطلاقه علی هذا شائع فی العرف العام» فهو معترف بعدم کون الأخذ و الالتزام معنی لغویا و لا عرفیا للتقلید.

و المناسب له جعل المعنی الاصطلاحی نفس العمل بقول الغیر، لأن قلادة دین الجاهل لا تجعل علی عنق المجتهد إلّا بالعمل برأیه، إذ تحمّله لمسئولیة أعمال العامی تتوقف علی العمل، فالتقلید فی الأحکام کالتقلید فی الموضوعات منوط بالعمل، فکما أنّ الأعمی- العامل بإخبار البصیر بالوقت و القبلة- لا ینطبق علیه عنوان المقلّد إلّا إذا طبّق عمله علی قوله، لا بمجرد الالتزام به و إن لم ینته إلی العمل، فکذلک الحال فی التقلید فی الأحکام.

و لا داعی إلی رفع الید عن المعنی اللغوی مع کمال ملائمته لما نحن فیه لو لم یکن المقام من

القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (منتهی الدرایة)، ج۸، ص: ۴۹۳

.....

....

مصادیقه. و لو شک فی النقل عن اللغوی و العرفی العامی إلی الالتزام و نحوه فأصالة عدم النقل تقضی بالعدم. و علیه فلا بد من

الأخذ بمعناه اللغوى الّذى هو أيضا معنى عرفى، لشهادة موارد استعماله فى الأخبار بكون التقليد هو العمل.

فمنها: معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «كان أبو عبد اللّه عليه السّلام قاعدا فى حلقة ربيعة الرّأى، فجاء أعرابى فسأل ربيعة الرّأى من مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعة، و لم يردّ عليه شيئا، فأعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: هو فى عنقه، قال أو لم يقل، و كل مفت ضامن» «١».

و منها: ما دلّ على أنّ من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به، كمعتبرة أبى عبيدة، قال: «قال أبو جعفر عليه السّلام: من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من اللّه لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» «٢».

و منها: ما ورد فى الحج من أنّ كفارة تقليم الأظافر على من أفتى به، لا على المباشر، مثل رواية استحاق الصيرفى، قال: «قلت لأبى إبراهيم عليه السّلام: إنّ رجلا أحرم فقلّم أظفاره و كانت له إصبع عليلة، فترك ظفرها لم يقصّه، فأفتاه رجل بعد ما أحرم، فقصّه فأدماه، فقال: على الّذى أفتى شاة» «٣».

و دلالة هذه الأخبار على كون المناط فى تحمل مسئولية الغير هو العمل بفتياه- لا مجرد أخذها مقدمة للعمل أو التزامه بها- واضحة.

و على هذا المعنى جرى الاصطلاح فى العرفيات مثل قوله: «قلدتك الدعاء و الزيارة» أى:

جعلت عليك الدعاء لى و الزيارة عنّى.

و المتحصل: أنّه لا داعى إلى العدول عن معنى التقليد لغة و عرفا إلى الالتزام بالعمل، بل هو نفس العمل، لكونه أنسب بمعناه اللغوى، فيكون التقليد صبغة و لونا للعمل، لا تعلّما للفتوى، و لا التزاما بها، و لا مجرد موافقة العمل لها قهرا و صدفة، لفقدان معنى مصدر باب التفعيل فيه، فالتقليد بمعناه المصدرى هو تطبيق العمل على رأى الغير، لا مطلق المطابقة له و لو تصادفا.

و الظاهر أن مقصود جمع ممن فسّروه بالأخذ تارة و القبول أخرى هو العمل أيضا، لشيوع

---

(١) الوسائل، ج ١٨، الباب ٧ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٣، ص ١٦١

(٢) الوسائل، ج ١٨، الباب ٧ من أبواب آداب القاضى، الحديث ١، ص ١٦١

(٣) الوسائل، ج ٩، الباب ١٣ من أبواب بقية كفارات الإحرام، الحديث: ١، ص ٢٩۴

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴٩۴

.....

....

إطلاقهما عليه، كما فى الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين فى قوله عليه السّلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» و «الأخذ بما اشتهر بين أصحابك و بقول الأفقه و الأصدق و الأوثق من الحاكمين» كما فى المقبولة، و ما ورد فى الرجوع إلى بعض أجلة الأصحاب.

و كذا الحال فى لفظ القبول كقوله عليه السّلام فى المقبولة: «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ..»

فان القبول هو العمل بالحكم فى مقابل الردّ الّذى هو ترك العمل به و فرضه كالعدم، مثلا إذا حكم الحاكم بكون يوم الجمعة أوّل شوال و لم يفطر الناس فيه اعتمادا عليه، فقد نقضوا حكمه، فقبول الحكم هو الإفطار استناد إليه، لا إلى السفر و نحوه، فالإفطار المستند إلى السفر أجنبى عن الحكم و نقض له، و لذا يشكل قصر الصلاة فيه، لكون هذا السفر مصداقا للسفر المحرم.

و عليه فلاـ ينبغى إنكـار ظهور القبول- كالأخـذ- فى العمل. و لو سـلّمنا عـدم ظهورهما فيه و كونهما أعم من الالتزام و العمل فاللازم إرادهٔ خصوص العمـل منهمـا حملا للظاهر على النص أو الأظهر، و هو العمل الّـذى فسّـِر به التقليـد، أو حملا للمطلق على المقيـد بعد التنافى المتحقق لأجل قبوله للزيادهٔ و النقيصهٔ.

هذا كله ما يتعلق بمفهوم التقليد مع الغض عن الأدلهٔ على جوازه أو وجوبه. و إن كان مثل سـيرهٔ العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم مقتضيا لكونه بمعنى العمل، إذ ليس بناؤهم على الالتزام القلبى بقول أهل الخبرهٔ، و لعله سيأتى التعرض له.

و مما ذكرنا ظهر الغموض فى بعض الكلمات.

فمنها: تفسـير التقليد بالالتزام كما فى العروهٔ و الوسـيلهٔ. مع أن سـيّدنا الفقيه الأصـفهانى (قده) قد أجاب عن شبههٔ الدور، و صرّح مقرر بحثه الشريف بأن التقليد هو العمل المستند و نحوه «۱» فلاحظ، فالتقرير لا يخلو من تهافت مع الفتوى، فتدبر.

و منها: تفصيل شيخنا المحقق العراقى (قده) من جعل حقيقهٔ التقليد عرفا الالتزام بقول المجتهد.

إلاّـ أن متعلق الوجوب فى حق العـامى هو العمل بقوله، فالالتزام لأجل صـدق التقليـد على غير المسـتطيع بمجرّد التزامه بالعمل بفتاوى مجتهده إذا استطاع، و العمل لأجل أن المطلوب هنا كما فى باب الخبر وجوب المعاملهٔ مع الفتوى معاملهٔ الواقع عملا.

---

(۱) منتهى الوصول، ص ۳۸۵

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۹۵

.....

....

و هو لا يخلو من شـىء بعد ما عرفت من موارد الاسـتعمالات لغهٔ و عرفا و روايهٔ من كونه بمعنى العمل، و ليس متعلق الأمر معنى آخر من التزام و نحوه.

و منها: ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من أن التقليد بمعنى الأخذ للعمل أوفق بمفهومه اللغوى «۱».

و قد عرفت أن التقليد بمعنى العمل أوفق بمعناه اللغوى من الأخذ للعمل.

و منهـا: مـا فى بعض الحواشـى من توجيه تفسـيره بالالـتزام بأن المقلّـد و هو العامى يجعل فتاوى مجتهـده فى عنق نفسه و يلتزم بها، و يصـح حينئـذ إطلاق التقليـد عليه كما يصح فى «قلدت السيـف» فالمقلّد- بالكسـر و بالفتح- شـخص واحد باعتبارين، و السـيف ما به التقليد، و المقلّد- بالفتح- هو العنق و معناه «التزمت السيف أى جعلته لازما لى».

و يندفع هذا بما تقدم من جريان الاصـطلاح على تسـميهٔ المجتهد مقلّدا- بالفتح- و هذا يناسب العمل بفتواه حتى يحتمل مسئوليتها، و قد اعتبروا فيه أمورا كالعدالهٔ و الرجوليهٔ و نحوهما، و هذا لا يلتئم مع التزام العامى بفتاوى المجتهد، ففرق بين تقليد السيف و الدين، و حيث إنه يصح فى الأوّل اتحاد المقلّد بالفتح و الكسر، بخلاف الثانى، لاعتبار التعدد فيه.

و فى ختـام البحث لا بأس بالتنبيه على أمر، و هو: أن التقليـد- كالإيقاع- يتحقق بفعل العامى فقط من دون حاجهٔ إلى قبول المجتهـد، بل و مع عـدم رضاه بـذلك، فهو كالأيتمام يتحقق ببناء المأموم و لو مع عـدم رضـى المؤتم به بـذلك. و الوجه فى ذلك إطلاق أدلهٔ رجوع الجاهل إلى العالم. و عليه فليس التقليد من باب البيعهٔ المتقومهٔ برضاء الطرفين.

و دعـوى «توقف التقليـد على قبول المجتهـد، لأـنّ ثقـل تكليف المقلّـد و تبعـاته على ذمته، فله قبول هـذا الثقـل و ردّه، فيكون التقليد كالعقـد فى توقفه على إيجـاب و قبول، فكـأنّ المقلّـد- بالكسـر- موجب، لأـنّه جاعل قلادهٔ دينه على رقبـهٔ المجتهـد، و هو يقبل هـذا

الجعل» غير مسموعة، إذ لم يثبت ثقل على المجتهد غير ما عليه من بذل الوسع و الطاقة فى استنباط الحكم، و مسئوليته إنّما هى من تقصيره فى مقدمات الاستنباط، و إلّا فبعد بذل الجهد و استقرار رأيه على أمر لا تتوجه إليه مسئولية أخرى، سواء عمل العامى بفتواه أم لا، بل كثرة العمل بفتواه توجب مزيد الأجر و الثواب كما فى الروايات.

---

(١) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۴۷

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۹۶

[أدلة جواز التقليد]

ثم إنّه لا يذهب عليك (١)

أدلة جواز التقليد

(١) هذا شروع فى المقصود الأصلى من عقد هذا الفصل أعنى به إثبات جواز رجوع العامى إلى المجتهد فى إحراز الأحكام الشرعية و امتثالها، و ينبغى قبل توضيح المتن التنبيه على أمر يثبت به لزوم البحث عن جواز التقليد، و محصله: أنّ كل مكلف التفت إلى وجود الشريعة يذعن بتنجز أحكام إلزامية فيها يجب الخروج عن عهدتها و عدم إهمالها.

و لا ريب فى انحصار طرق إطاعتها فى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط، لا الظن، الّذى لا يحصل بالعمل به الأمن من العقاب المحتمل. أمّا الاجتهاد فلاقتضائه العلم بأداء الوظيفة، يوجب الأمن من خطر العقاب. و أمّا الاحتياط فكذلك، لأنه محرز للواقع عملا.

و حيث إنّ مفروض الكلام هو المكلف الجاهل الّذى لا معنى لإيجاب الاجتهاد عليه، لعدم كون وجوبه عينيا تعيينيا، و لا الاحتياط، لعدم إحراز جوازه و لا كيفيته بعد، فيتعين عليه التقليد أى قبول قول الغير تعبدا. لكن لا بد من إقامة الدليل عليه بنحو يقطع بحجية فتوى المجتهد فى حقه، إذ لو لم يقطع بجواز التقليد كان تحت خطر العقوبة المحتملة، فإنّ الأصل الأوّلى يقتضى عدم حجية رأى شخص على آخر، فالخروج عنه منوط بدليل قطعى، و المقصود فعلا بيان هذا الدليل.

و عليه فلا- معنى لاعتبار رضى المجتهد فى جواز التقليد، إذ الواجب عليه ليس إلّا استنباط الحكم الشرعى على النحو المألوف بين الأعلام و الإخبار به، و ليس وجوب التقليد أو جوازه مشروطا برضاه، و لو شك فى شرطيته فإطلاق أدلة التقليد يدفعه.

و الحاصل: أن وظيفة المجتهد استنباط الحكم، و وظيفة العامى العمل به مقتضى أدلة التقليد، من دون اشتراطه برضاء المجتهد، فلو نهى عن التقليد كان نهيا عن المعروف، و هو حرام. و المراد بضمان المفتى فى بعض الروايات هو ضمانه لصحة الاستنباط و رعاية موازينه المقرّرة عند أهله، و لم يثبت لضمانه معنى آخر.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۴۹۷

....

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ البحث فى مسألة جواز التقليد يكون فى مقامين:

أحدهما: فى الحجة التى يمكن للعامى- الّذى لا حظّ له من العلم- الاعتماد عليها.

و ثانيهما: فى الحجة التى يستدلّ بها المجتهد على أنّ العامى يجوز له التقليد، و لا يتعيّن عليه الاجتهاد أو الاحتياط.

أمّا المقام الأوّل فقد أفاد المصنف فيه: إن جواز رجوع الجاهل إلى العالم أمر بديهى جبلى فطرى، و من المعلوم أنّ حكم الفطرة

كاف لحمل العامى على العمل بفتوى المجتهد و متابعته له. بل سيأتى تصريحه (قده) بأنّ هذا الوجه هو العمدة من الوجوه التى استدلّ بها الأصحاب (قدس سرهم) على جواز عمل العامى بفتوى المجتهد، فى قبال من قال ببطلان التقليد، و عدم جواز الاقتصار عليه فى مقام الامتثال كما سيأتى نقل بعض كلماتهم و توضيح ما أفاده من أنّ العامى يقطع بجواز رجوعه إلى الفقيه هو: أنّ فطرة العامى تدرك جواز متابعة المجتهد فى الأحكام الشرعية، إذ لو لم يستقل عقل كل عاقل به فإمّا أن يعتمد العامى فى مسألة جواز التقليد على الأدلة الآتية التى يستدل بها المجتهد على جوازه، و إمّا أن يعتمد على فتوى الفقيه: «بأنّ العامى يجوز له التقليد فى عباداته و معاملاته».

و كلاهما باطل. أمّا الأوّل فلمحذور الخلف، و أمّا الثانى فللدور أو التسلسل. أمّا محذور الخلف، فلأنّ مفروض الكلام فى هذه المسألة هو مطلق الجاهل حتى الأمّى الّذى لاحظّ له من العلم، و مثله عاجز عن الاستدلال و النّظر، و عليه ففرض اقتدار العامى على إقامة الدليل الشرعى على جواز التقليد يكون خلاف الفرض. نعم لا بأس به فى بعض المقلّدين القادر على إحراز حكم المسألة بالدليل الشرعى.

و أمّا محذور الدور أو التسلسل فلانحصار طريق العمل بجواز التقليد- للعامى العاجز عن الاستدلال عليه- فى الرجوع إلى المجتهد، و هو ممنوع أيضا، لأنّ فتاوى المجتهد ما لم يحرز حجيتها- تكون مشكوكة الاعتبار، و من هذه الفتاوى المشكوكة فتواه «بجواز تقليد العامى من المجتهد» و حينئذ فإن ثبت جواز الرجوع إلى الفقيه فى جميع الأحكام بنفس فتواه «بجواز رجوع الجاهل إلى الفقيه» لزم تقدم الشيء على نفسه، فإنّ على

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۹۸

أنّ جواز (١) التقليد و رجوع (٢) الجاهل إلى العالم فى الجملة (٣) يكون بديهيّا

العامى إحراز جواز التقليد أوّلا، ثم الرجوع إلى فتاوى المجتهد من أوّل الفقه إلى آخره، فلو توقف علم العامى بجواز تقليد الفقيه على تقليده له فى مسألة جواز التقليد كان دورا باطلا.

و إن ثبت جواز الرجوع إلى مجتهد معيّن بفتوى فقيه آخر بجواز رجوع العامى إلى المجتهد، فتقليد المجتهد الأوّل و إن لم يكن دوريا، إلاـ أنّ فيه محذور التسلسل، لأنّ جواز الرجوع إلى المجتهد الثانى لا بد أن يكون بحجة معتبرة، فإن كانت هى فتوى نفسه بجواز التقليد عاد محذور الدور، و إن كانت فتوى مجتهد ثالث بجواز التقليد لزم التسلسل، لأنّ جواز الرجوع إلى المجتهد الثالث يتوقّف على تقليد مجتهد رابع فى مسألة جواز التقليد، و هكذا.

و حيث تعذر استدلال العامى على جواز الرجوع إلى الفقيه- لمحذور الخلف على تقدير، و الدور على تقدير آخر، و التسلسل على تقدير ثالث- فلا مناص من الالتزام بأحد أمرين، إمّا إنكار علم العامى بجواز رجوعه إلى المجتهد، و هو مساوق لإنكار البديهى، و إمّا تسليم أنّ جواز التقليد فى الجملة يكون من المستقلات العقلية و الضرورات الفطرية، و هو المطلوب.

هذا توضيح المقام الأوّل. و أمّا المقام الثانى فسيأتى.

(١) بمعناه الأعم الشامل للوجوب فى قبال القول بحرمة التقليد، و القائل بالحرمة طائفتان: إحداهما: بعض قدماء الأصحاب و فقهاء حلب، على ما أفاده الشهيد (قدّس سرّه)، و ثانيتهما: جمع من أصحابنا المحدثين. و سيأتى نقل بعض عبائرهم فى (ص ۵۲۶).

(٢) معطوف على «التقليد» و مفسّر له.

(٣) قيد لأصل كون رجوع الجاهل إلى العالم بديهيّا غنيّا عن الطلب و الكسب بالمقدمات، و المقصود بقوله: «فى الجملة» إثبات فطريّة جواز رجوع الجاهل إلى العالم فى ظرف اجتماع الشرائط فى المجتهد، فلا يكون الرجوع إلى الفاسق أو المتجزى أو

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۴۹۹

جبلّيّا فطريّا لا يحتاج إلى دليل، و إلاّ (١) لزم سدّ باب العلم به (٢) على العامى مطلقا (٣) غالبا (۴)، لعجزه (۵) عن معرفة ما دلّ عليه

كتابا و سنة، و لا يجوز التقليد فيه أيضا (۶)،

الصبى فطريا بديهيا.

و لا يخفى أن اعتبار بعض الشرائط فى مرجع التقليد كطهارة المولد و الذكورة و نحوهما أجنبى عن مقتضى الفطرة، بل اعتبار هذه الخصوصيّات و المزايا فيه تعبّدى.

و لا منافاة بين كون أصل جواز التقليد فطريا و بين كون اعتبار هذه الشرائط فيه تعبديا.

(۱) أى: و إن لم يكن جواز التقليد بديهيا جبليا فطريا- بل كان نظريا منوطا بالاستدلال- لزم أن ينسدّ على العامى باب العلم بجواز التقليد، لعجزه عن استفادة جوازه من الكتاب و السنة حسب الفرض، و إنكار علم العامى بجواز التقليد إنكار للبديهى.

(۲) أى: بجواز التقليد.

(۳) يعنى: سواء أ كان العامى أمّيّا لاحظّ له من العلم أصلا، أم كان له نصيب من العلم لكن لم يكن له ملكة الاستنباط، أو كانت له و لكن فى غير مسألة جواز التقليد، أو كان ذا ملكة فى خصوص مسألة جواز التقليد لكن لم يكن اجتهاده فيها موجبا للقطع بجوازه، لإمكان أن يكون له ملكة استنباط جواز التقليد بنحو لا يوجب القطع به، فلو حصل له القطع بجواز التقليد لم يلزم انسداد باب العلم بجواز التقليد على غير المجتهد، و لذا قيّده بقوله: «غالبا».

(۴) قيد لقوله: «انسداد باب العلم» يعنى: أن محذور انسداد باب العلم بجواز التقليد على العامى- لو لم يكن بديهيّا ضروريا- إنّما هو بالنسبة إلى غالب أفراد الجاهلين، فلا ينافيه حصول العلم بجواز الرجوع إلى العالم لبعض الأفراد و هو من له ملكة استنباط حكم جواز التقليد مع أداء اجتهاده إلى القطع بجوازه لا إلى الظن به.

(۵) أى: لعجز العامى غالبا، و هذا تعليل لقوله: «لزم انسداد باب العلم به» و بيان له، و قد عرفت توضيحه، و ضميرا «عليه، فيه» راجعان إلى جواز التقليد.

(۶) يعنى: لا يجوز التقليد و التعبد بجوازه فى مسألة جواز التقليد كما تعذّر على العامى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۰۰

و إلّا (۱) لدار أو تسلسل [۱].

تحصيل المعرفة التفصيلية من الكتاب و السنة بجواز التقليد. و الوجه فى التعذر محذور الدور أو التسلسل.

(۱) يعنى: و إن جاز التقليد فى نفس التقليد لزم الدور أو التسلسل، لأنّ مسألة جواز رجوع العامى إلى المجتهد مسألة من المسائل، و لو لم تكن ضرورية فطريّة فلا بدّ من أن يثبت جواز الرجوع إلى المجتهد فى جميع المسائل من أوّل الفقه إلى آخره- و من جملتها مسألة جواز التقليد- بفتواه بجواز التقليد، أو بفتوى غيره به، فإن ثبت الجواز بفتوى المجتهد الأوّل لزم تقدم الشىء على نفسه، و هو الدور، و إن ثبت الجواز بفتوى مجتهد آخر بجواز التقليد نقلنا الكلام إلى جواز تقليده فى خصوص مسألة جواز التقليد، فإن كان بفتوى نفسه لزم الدور، و إن كان بفتوى مجتهد ثالث لزم الدور أو التسلسل.

فالمتحصل: أنّه بعد استحالة كون جواز التقليد تقليديا، و من تعذر معرفة أغلب المكلفين بجواز التقليد بالأدلة من الكتاب و السنة يتعيّن القول بأنّ أصل مسألة جواز التقليد ثابت بالضرورة و البداهة و الفطرة، و لو لا ذلك لزم انسداد باب العلم بجواز التقليد على العامى، مع أنه غير منسدّ عليه قطعا، لأنّه مجبول على الرجوع إلى المجتهد.

---

[۱] ينبغى بيان أمرين، أحدهما: فى مستند العامى الحامل له على التقليد و العمل برأى المفتى.

ثانيهما: فى تمامية ما أفاده الماتن من كون جواز التقليد بديهيا جبليا فطريا.

أمّا الأمر الأوّل فيحتمل فيه أحد أمور ثلاثة، فإمّا أن يكون مستند العامى فى هذا الأمر الارتكازى دليل انسداد يجريه فى حق نفسه، و إما أن يكون مستنده إلقاء احتمال الخلاف فى قول أهل الخبرة، و إمّا أن يكون الفطرة و الجبلة التى أودعها فيها بارئهم جلّ و علا هو الموجب لجريهم عليه طبعا و إذعانهم بالحكم بلا التفات منهم إلى وجه عملهم.

ذهب جمع منهم المحقق القمى و سيدنا الفقيه الأصفهانىّ صاحب الوسيلة و غيرهما إلى أنّ مناط استقلال العقل بجواز الرجوع إلى المجتهد هو الانسداد، فتعرّض الميرزا القمى فى القوانين- بعد دعوى الإجماع و الضرورة الرجوع على حجية ظن المجتهد- لإشكال بعض الأصحاب، ثم أجاب عنه إلى أن قال فى توجيه دعوى الضرورة: «و أمّا ثانيا، فبإمكان إرادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٠١

.....

....

أعنى بقاء التكليف، و انسداد باب العلم و قبح تكليف ما لا يطاق».

و قال مقرر بحث سيدنا الفقيه الأصفهانى فى توضيح المتن: «و هذا الدليل يرجع إلى دليل انسداد يجريه المقلّد بسبب ارتكازه، بلا علم منه لكيفية بسط مقدماته، و ضمّ بعضها إلى بعض لكى يستنتج كما يصنعه أهل النّظر و الاستدلال، لكنها مغروسة فى ذهنه مرتكزة عنده بجبلته بحيث لو سئل عن آحادها عنه يصدّق تصديقا فطريا بصحته. و تقريره على وجه الصناعة أنه مركب من مقدمات:

الأولى: أنّ الشارع ما جعلنا بالنسبة إلى أحكامه مهملين كالبهائم.

الثانية: تحقق العجز عن تحصيلها بالعلم.

الثالثة: انسداد الطرق للعمل بها غير التقليد من الرجوع إلى الوظائف و بطلان الاحتياط و عسريته. و بعد تمامية تلك المقدمات يحكم العقل بلزوم الرجوع إلى العالم ..» «١».

و جعل شيخنا الأعظم (قده) حكم العقل بجواز التقليد بلحاظ دليل الانسداد «٢» فراجع.

و كذا المحقق الأصفهانى (قده) فإنّه بعد أن ناقش فى اقتضاء الفطرة- بالمعنى الّذى استظهره من المتن و أشكل عليه بما سيأتى بيانه- جعل مستند العامى فى جواز التقليد هو الانسداد، و قرّر المقدمات بنحو يستكشف منها أن الشارع جعل فتوى المجتهد طريقا للعامى.

و ما أفادوه و إن كان حقّا، فإنّ لانسداد باب العلم و سائر المقدمات حيثية تعليلية فى إذعانه عقله بلزوم الرجوع إلى الفقيه، و لولاها لما استقل عقله به.

إلّا أنه يشكل الاعتماد عليه بما أوردوه على التمسك بالانسداد الكبير، فإنّ العامى كيف يستقل عقله بجواز التقليد ما لم يتمكن من إبطال العمل بالاحتياط مطلقا حتى إذا لم يكن مستلزما للعسر؟

فلا وجه لاستكشاف خطاب بجواز التقليد عقلا- كما يظهر من تقرير الشيخ الأعظم للمقدمات- أو شرعا كما هو صريح كلام المحقق الأصفهانى فى المقام «٣» لو التفت العامى إلى أنّ فى العمل بالفتوى و ترك الاحتياط قد تفوت المصالح الواقعية اللازمة الاستيفاء، و لا سبيل لإحراز عدم إرادة الشارع العمل بالاحتياط من العامى إلّا بالتقليد، أو استعلام كونه ضروريا فى هذه الأعصار، لاتّفاق أرباب النّظر على عدم وجوب الاحتياط عليه.

---

(١) منتهى الوصول، ص ٣٨۶

(٢) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۴٨

(٣) نهاية الدراية، ٣- ٢٠٩

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٠٢

.....

....

لكن لو وصلت النوبة إلى هذه الضرورة جاز له التقليد من جهة كونه ضروريا فى هذه الأزمنة، فقاطبة الفقهاء- لا المتفقهين- يقولون بجواز عمل العامى بفتوى المجتهد. و حيث كان هذا الحكم ضروريا كان اعتماد العامى عليه فى إقناع النّفس بالتقليد و إلزامها به سليما عن شبهة الدور التى جعلها الماتن تاليا فاسدا للحكم ببداهة التقليد.

هذا مضافا إلى: أنّ فى التمسك بالانسداد إشكالا آخر نبّه عليه بعض الأجلّة «١» و هو كونه أخصّ من المدعى، إذ لو كان للعامى ظن بالحكم بخلاف فتوى المجتهد لم يقتض دليل الانسداد قبول رأى المجتهد تعبدا، بل اللازم مراعاة مراتب الظنّ، و على فرض التساقط فاللازم الاحتياط، مع أنّ القائل بجواز التقليد- بمناط الانسداد- يقول به مطلقا.

و عليه يكون نفس بناء العقلاء على الرجوع إلى فتوى المجتهد و عدم اعتنائهم بظنونهم الحاصلة لهم أحيانا على خلاف رأيه- من غير نكير من أحد- كاشفا عن أنّ الحامل لهم على التقليد هو الأمر الجبلىّ الفطرى السليم القاضى بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

و أمّا احتمال كون العمل بقول أهل الخبرة لأجل إلقاء احتمال الخلاف، نظير ما نسب إلى شيخنا الأعظم فى التعبد بالأمارات، ففيه: أنّه فرض نادر، و لا سبيل لحمل تقليد عامّة المكلفين عليه، فإنّ إلقاء احتمال الخلاف منوط بالغفلة عن كثرة الاختلاف الواقعة بين فتاوى الفقهاء، إذ مع الالتفات إليها- و لو إجمالا- لا معنى لإلقاء احتمال الخلاف فيها.

هذا بعض الكلام فى الأمر الأوّل، و الظاهر أنّ العامى الغافل عن كل شى‌ء يرى فى ارتكاز نفسه الرجوع إلى المجتهد بما أنّه من أهل الخبرة بالأحكام الشرعية و الوظائف العملية، و كفى بهذا الارتكاز حاملا له على التقليد.

و أمّا الأمر الثانى، فنقول فيه: انه أورد المحقق الأصفهانى (قده) على المتن بعدم كون جواز التقليد فطريا بديهيا جبليا، و ذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ المقصود بالفطرى إمّا أن يكون القضية الفطرية المعدودة فى كتاب البرهان من القضايا الست البديهية، و إمّا أن يكون الفطرى بمعنى الجبلّة و الطبع كما يقال: الإنسان مفطور على كذا أى مجبول عليه. و على كل من المعنيين لا يكون جواز التقليد فطريا.

(١) هذا الإشكال أورده العلامة الجليل الشيخ محمّد تقى البروجردى فى رسالة الاجتهاد و التقليد المطبوعة مع تقريرات المحقق العراقى، نهاية الأفكار، ۴- ۴٨٧

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٠٣

.....

....

أمّا على الأوّل فلأنّ القضية الفطرية هى التى يكون قياسها معها كقولهم: «الأربعة زوج» فإنّها قضية فطرية، لاستغنائها- كسائر

البديهيات- عن الاستدلال، بل العقل يذعن بزوجية الأربعة بمجرد التفاته إلى «انقسامها بمتساويين، و كل منقسم بمتساويين زوج» و من المعلوم أنّ الفطرى بهذا المعنى هو كون العلم نورا و كمالا للعاقلة فى قبال الجهل، لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء، و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم.

و أمّا على الثانى فلأن الفطرى الجبلى لكل إنسان هو شوق النّفس إلى رفع نقص الجهل، و كمال ذاتها أو كمال قواها، لا لزوم التقليد شرعا أو عند العقلاء. نعم ثبوت الشوق إلى رفع الجهل وجدانى لا جبلى و لا فطرى. و عليه فرفع الجهل بعلم العالم جبلىّ، لكنه أجنبى عن التقليد المبحوث عنه و هو أخذ قول الغير تعبدا. و مجرّد دعوة الجبلّة و الطبع إلى رفع الجهل لا يجدى فى جعل التقليد- بمعنى الانقياد للعالم تعبدا- جبليّا و لو لم يحصل العلم بالواقع.

و عليه فلا لزوم التقليد فطرىّ بأحد المعنيين كما لا يكون جبليا، و لا نفس التقليد فطرى.

الثانى: أنّ الجمع بين البداهة و الفطرة و الجبلّة لإثبات جواز التقليد لا يخلو من شىء، فإنّ الفطرى بالمعنى الأوّل و إن كان يناسب البداهة، لكون القضايا الفطريّة من أقسام البديهيات، لكنه لا يناسب الجبلّى، لمقابلة الفطرى بالمعنى الأوّل مع الجبلى كما عرفت. و الفطرى بالمعنى الثانى و إن كان مناسبا للجبلّة، لأنّهما بمعنى واحد، لكنه لا يناسب البداهة، إذ ليست الجبليات من أقسام البديهيات الستّ.

هذا ما أفاده المحقق الأصفهانى (قدّس سرّه) بتوضيح منّا، و قال فى آخر كلامه: «و لقد خرجنا بذلك عن مرحلة الأدب، و اللّه تعالى مقيل العثرات» «١».

و الظاهر ورود ما أفاده على المتن بناء على إرادة الفطرى بأحد المعنيين المتقدمين.

لكن يمكن أن يكون مقصود المصنف من الفطرة و البداهة غير ما هو مصطلح أهل الميزان، بل هو الحكم العقلى المستقل المغروس فى نفس كل عاقل و شاعر، فالحكم الفطرى حينئذ هو الحكم الارتكازى الراسخ فى نفوس العقلاء، كسائر أعمالهم المنبعثة عن ارتكازياتهم كالعمل بخبر الثقة و ظاهر الكلام و نحوهما من موارد السير العقلائية التى لا منشأ إلّا الارتكاز.

و تعبير المصنف بالحكم الفطرى و العقلى و إن تكرّر منه هنا و فى مسألة تقليد الميت الآتية، إلّا

(١) نهاية الدراية، ٣- ٢٠٩

.....

....

أنّ قوله فى مناقشة الإجماع على جواز التقليد بقوله: «بأنه من الأمور الفطرية الارتكازية» ربّما يستفاد منه أن مقصوده من قوله: «بديهيا جبليا فطريا» هو رسوخ مسألة جواز رجوع الجاهل إلى العالم فى النفوس بحيث لا يحتاج إلى إمعان النّظر و إقامة الدليل، بل الالتفات إلى تلك المقدمات البديهية الضرورية كاف فى إذعان العقل بجواز التقليد، و يكون ارتكاز كل واحد من العقلاء هو منشأ انعقاد سيرتهم على قبول قول الفقيه تعبدا و بلا مطالبة حجة عليه.

و لعلّه لأجل هذا الحكم الفطرى الارتكازى أهمل المصنف (قده) هنا الاستدلال ببناء العقلاء على جواز التقليد، مع أنه جعله من أدلته فى تقليد المتجزى، حيث قال: «و عدم إحراز أن بناء العقلاء و سيرة المتشرعة على الرجوع إلى مثله» و لا بدّ أن يكون قوله: «من الأمور الفطرية الارتكازية» قرينة على مراده من البديهى الجبلى الفطرى، كما أنّه إشارة إلى دلالة بناء العقلاء على رجوع العامى إلى

المجتهد.

و الحاصل: أنّ المستفاد من مجموع كلمات المصنف الإشارة إلى دليلين على جواز التقليد:

أحدهما: حكم العقل المستقل، و هو الّذى عبّر عنه صاحب القوانين ببديهة العقل، لكنه قال بذلك بتوسيط مقدمات الانسداد.

ثانيهما: بناء العقلاء، إذ الرجوع إلى العارف و الخبير من الارتكازيات المغروسة فى نفوسهم.

و لو نوقش فى الوجه الأوّل أمكن الاعتماد على السيرة العقلائية بضميمة تقرير الشارع لها، فإنّه بما هو عاقل بل رئيس العقلاء متحد المسلك معهم فى كيفية إيصال أحكامه إلى المكلفين، و عدم إبداع طريقة أخرى لذلك. و سيأتى فى الاستدلال بالأخبار ما يدل على الإمضاء. هذا لو قلنا بتوقف اعتبار هذه السيرة على الإمضاء، و لو قيل بعدم توقفه عليه، لفرض رسوخها فى النفوس و إنما يتوقف الردع عنها على التصريح به، فالأمر أوضح كما لا يخفى.

ثمّ إنّ فى عبارة المتن تأملا- آخر، و هو: أنّ ظاهر قوله: «ان جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا و فطريا» دعوى شهادة الفطرة بجواز التقليد فى الأحكام الشرعية، و يكون قوله: «فى الجملة» إشارة إلى اجتماع الشرائط فى المجتهد كما ذكرناه فى التوضيح تبعا لبعض أعاظم المحشين.

و هذا لا يخلو من شىء، فإنّ ارتكاز العقلاء و فطرتهم ليس قبول قول الغير تعبدا أى فيما لم

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٠٥

بل هذه (١) هى العمدة فى أدلته، و أغلب ما عداه (٢) قابل للمناقشة، لبعد (٣)

---

(١) أى: الجبلّة تكون عمدة أدلّة جواز التقليد، لأنّ أغلب ما عداها من الأدلّة قابل للمناقشة. و هذا شروع فى المقام الثانى و هو الوجوه التى اعتمد عليها المجتهدون فى إثبات جواز التقليد، و المذكور منها فى المتن أمور و هى خمسة، ثلاثة منها لبيّة، و هى الإجماع و ضرورة الدين و سيرة المشرعة، و اثنان منها لفظية و هما الآيات و الأخبار، و سيأتى الكلام فى كل منها (إن شاء اللّه تعالى).

(٢) الضمير بقرينة «أدلته» يرجع إلى دليل الفطرة و الجبلة. و التعبير بالأغلب لما سيظهر من المناقشة فى دلالة غير الأخبار على جواز التقليد.

(٣) تعليل لقوله: «قابل للمناقشة» و أشار (قده) إلى كل واحد من الأدلة مع مناقشته،

يحصل لهم وثوق بما يقول، و من المعلوم أن أساس التقليد فى الأحكام الشرعية- خصوصا مع التفات العامى إلى اختلاف الفقهاء فى الفتاوى- على قبولها تعبدا، و إنّما يعمل بها لكونها حجة منجزة أو معذرة، و حينئذ ينهدم أساس الاستدلال بالفطرة.

و أمّا إرادة حصول الوثوق من قوله: «فى الجملة» فهو حمل له على مورد نادر.

و إن كان مقصوده (قده) إدراج المقام فى الكبرى الكلية و هى رجوع الجاهل بكل شىء إلى العارف به، فهذه الكبرى و إن كانت مسلّمة، إلاّ- أنّها تختص بموارد إفادة إخبار العالم الوثوق و الاطمئنان، إذ لا تعبد فى عمل العقلاء بما هم عقلاء، و لذا تراهم يعملون بخبر الثقة و لا يعتنون بخبر العدل لو لا الوثوق به. و حيث إنّ أصل التقليد فى الأحكام مبنى على قبول فتوى المجتهد تعبدا فإدراجه تحت كبرى الرجوع إلى العالم لا يخلو من شىء.

نعم لا بأس بهذا الاستدلال فى الجملة أى بالنسبة إلى الجاهل الغافل عن اختلاف الفقهاء فى الفتوى، فإنّه لا يبعد حصول الاطمئنان له برأيه بل القطع بالواقع أحيانا.

و بهذا يشكل الفرار عن محذور الدور الّذى أفاده الماتن بما قد يقال: من درج المقام فى كبرى سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، للفرق بين البابين. و الظاهر انحصار الطريق فى كون مسألة جواز التقليد فى هذه الأزمنة من الضروريات التى لا حاجة فيها إلى

التقليد و لا الاستدلال حتى يتجه هذا البحث العريض.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٠۶

تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسألة

فتعرّض أوّلا للإجماع، و قد ادعاه جمع من القدماء و المتأخرين، و نقتصر على ذكر بعض كلماتهم، قال السيّد (قده): «و الّذى يدلّ على حسن تقليد العامى للمفتى: أنّه لا خلاف بين الأمّة قديما و حديثا فى وجوب رجوع العامى إلى المفتى، و أنه يلزمه قبول قوله، لأنّه، غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، و من خالف فى ذلك كان خارقا للإجماع» «١».

و قال شيخ الطائفة (قده) فى الفصل الّذى عقده لذكر صفات المفتى و المستفتى و بيان أحكامهما ما لفظه: «و الّذى نذهب إليه أنه يجوز للعامى الّذى لا يقدر على البحث و يفتونهم العلماء فيها و يسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به. و ما سمعنا أحدا منهم قال لمستفت: لا يجوز لك الاستفتاء و لا العمل به، بل ينبغى أن تنظر كما نظرت، و تعلم كما علمت، و لا أنكر عليه العمل بما يفتونهم. و قد كان منهم الخلق العظيم أثروا [عاصروا] الأئمة عليهم السّلام، و لم يحك عن واحد من الأئمة عليهم السّلام النكير على أحد من هؤلاء و لا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم فى ذلك، فمن خالف فى ذلك كان مخالفا لما المعلوم خلافه» «٢».

و قال المحقق: «يجوز للعامى العمل بفتوى العالم فى الأحكام الشرعية .. لنا: اتفاق علماء الأعصار على الإذن للعوام فى العمل بفتوى العلماء من غير تناكر، و قد ثبت أنّ إجماع أهل كل عصر حجة» «٣».

و نحوه كلام العلامة فى المبادئ و الشهيد فى الذكرى و غيرهما فى غيرهما، فراجع.

و قد اعتمد الشيخ عليه فى الحكم بجواز التقليد، حيث قال بعد الإشارة إلى الأدلة:

«لكن العمدة من هذه الأدلة الإجماع و السنة» «۴».

و لكن المصنف (قده) ناقش فيه- كما ناقش فى نظائره كالإجماع على حجية الخبر و البراءة و الاستصحاب- بما حاصله: أنّ الإجماع إمّا محصّل و إما منقول، أما الأوّل و هو المحصل فلا سبيل لدعواه فى هذه المسألة بحيث يكون كاشفا عن رأى المعصوم (عليه السّلام) الّذى هو المناط فى حجيته، و ذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه

---

(١) الذريعة، ص ٧٩٧ القسم الثانى

(٢) عدة الأصول، ٢- ١١۵ طبعة بمبئى

(٣) معارج الأصول، ص ١٩٧

(۴) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۴٨

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٠٧

مما (١) يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه (٢) من الأمور الفطرية الارتكازية (٣). و المنقول منه غير حجة فى مثلها (۴)

الاخر فى المسألة، مثل كون مسألة جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور الفطرية الارتكازية، و من المعلوم أنّ العبرة حينئذ بنفس هذا الحكم الضرورى الفطرى لا بالاتفاق المستند إليه.

و أمّا الثانى- أعنى به الإجماع المنقول- فلما يرد عليه من وجهين:

أحدهما: امتناع تحقق أصل الإجماع التعبدى فى مسألة جواز التقليد مع وجود حكم العقل المستقل برجوع الجاهل إلى العالم، فإذا امتنع تحصيل الإجماع التعبدى فى مسألة فلا تصل النوبة إلى البحث عن حجية المنقول منه و عدمها، لأنّ حجية الإجماع المنقول

متفرّعة على أصل تحقق الاتّفاق الكاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام، و مع احتمال استناد المجمعين إلى مقتضى الفطرة و الارتكاز لا يبقى وثوق بدخول رأى المعصوم (عليه السّلام) فى جملة الآراء.

ثانيهما: أنّه لو فرض تحقق الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام لمدّعى الإجماع كالسيد و الشيخ و غيرهما- و لم يحتمل مدركيته- أشكل اعتمادنا عليه، لكونه بالنسبة و إلينا إجماعا منقولا، و قد تقرر فى الأصول عدم حجيته فى شيء من الموارد.

و بهذا سقط الاستدلال بالوجه الأوّل- و هو الإجماع- على جواز التقليد.

(١) بيان ل «مثل» و غرضه منع الإجماع المحصّل الكاشف عن رأى المعصوم (عليه السّلام)، لاحتمال استناد المجمعين إلى حكم العقل و الارتكاز برجوع الجاهل إلى العالم.

(٢) هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى جواز التقليد، و الأولى إبدال «فيه» ب «به».

(٣) كما هو حال الإجماع على العمل بخبر الثقة و على البراءة فى ما لا نصّ فيه، استنادا فى الأوّل إلى ارتكاز العقلاء على العمل بما يثقون به، و فى الثانى إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و من المعلوم عدم كاشفية هذا النحو من اتّفاق العلماء عن رأى المعصوم عليه السّلام.

(٤) أى: فى مثل هذه المسألة مما يكون للفطرة فيها دخل، و هذا إشارة إلى أوّل

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٠٨

- و لو قيل (١) بحجيتها فى غيرها- لوهنه بذلك (٢).

و منه (٣) قد انقدح إمكان القدح فى دعوى كونه من ضروريّات الدّين، لاحتمال (۴) أن يكون من ضروريات العقل

الوجهين الواردين على الاستدلال بالإجماع المنقول فى المقام، و هو نفس الإشكال الوارد على الإجماع المحصل. و ضمير «منه» راجع إلى الإجماع.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثانى مما يرد على الإجماع المنقول و هو عدم حجيته مطلقا، و ضمير «غيرها» راجع إلى هذه المسألة، و ضمير «حجيتها» إلى الإجماع المنقول، فالأولى تذكيره.

(٢) تعليل لقوله: «غير حجة» و حاصله كما تقدم: أن الإجماع المنقول موهون هنا باحتمال مدركيته، فالمشار إليه فى «بذلك» هو قوله: «ما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية».

(٣) أى: و من أنّ الإجماع القولى قابل للمناقشة ظهر حال الاستدلال على جواز التقليد بكونه من ضروريّات الدين. و لم أظفر على من استدل به على جواز التقليد فى قبال الاستدلال بالإجماع المتقدم و السيرة الآتية. نعم تعرض له فى القوانين- فى ردّ من أنكر ضرورة العمل بظن المجتهد- بقوله: «فبإمكان إرادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا أخيرا فى الإجماع، بدعوى أنّ هذه الطريقة المستمرة أفادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة».

و كيف كان فهو إشارة إلى دليل ثان على جواز التقليد لو تمّ. و لكن ناقش المصنف فيه باحتمال كونه من ضروريات العقل و فطرياته، لا من ضروريات الدين التى هى ما يعلم كونها من الدين بداهة كوجوب الصلاة و الصوم و الحج و كثير من الأحكام التى يخرج منكر واحد منها عن ربقة الإسلام، لأول إنكاره له إلى إنكار الرسالة. و احتمال كون التقليد من ضروريات العقل كاف فى منع كونه من ضروريات الدين، لأنّ عملهم به يستند إلى فطرتهم، لا إلى تديّنهم بشريعة الإسلام.

(۴) تعليل لقوله: «إمكان القدح» و قد تقدم توضيحه آنفا.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٠٩

و فطرياته (١) لا من ضرورياته.

و كذا القدح (٢) فى دعوى سيرة المتدينين.

و أما الآيات (٣)، فلعدم دلالة آية النفر و السؤال

---

(١) أى: من فطريات العقل، لا من ضروريات الدين.

(٢) معطوف على «القدح» يعنى: و كذا ظهر إمكان القدح فى الإجماع العملى و هو سيرة المتدينين على رجوع جاهلهم بالأحكام الشرعية إلى عالمهم بها.

و هذا إشارة إلى الوجه الثالث من أدلة جواز التقليد، قال فى الفصول: «و جريان طريقة السلف عليه من غير نكير» و حاصله: استقرار سيرة المتدينين على رجوع الجاهل إلى العالم فى الأحكام الشرعية، و هى سيرة ممضاة بتقرير الأئمة المعصومين عليهم السلام على ما سيظهر من بعض الأخبار الآتية، بل ربما يدّعى وجودها فى زمن النبى الأعظم صلّى الله عليه و آله و سلّم، و من المعلوم أنّ عدم الردع و إن كان كافيا لموضوعية مثل هذه السيرة للحكم بالحجية و الاعتبار، إلّا أنّ المدّعى كونها ممضاة بتقرير المعصوم، و هى حينئذ أقوى حجة على جواز التقليد.

و لكن ناقش المصنف فى الاستدلال بسيرة المتدينين صغرويّا بما تقدّم فى الإجماع و الضرورة الدينية، من: أنّه يمكن أن يكون سيرتهم لأجل فطريّة التقليد و جبلّيته لهم، لا لأجل تدينهم حتى يكون عدم الردع دليلا على إمضائها. و عليه فليست سيرتهم هذه حجة تعبدية على جواز التقليد، لجريان هذه السيرة بين جميع متشرعة المسلمين، و لا اختصاص لها بالمتدينين من الإماميّة، بل الظاهر عدم اختصاصها بالمسلمين أيضا، فإنّ عوام اليهود و النصارى يرجعون إلى الأحبار و القسيسين لمعرفة أحكام شرعيهما. و ليس هذا الرجوع و الأخذ لأجل خصوصية فى الأمور الدينية، بل للسيرة المرتكزة على رجوع الجاهل إلى العالم.

هذا ما يتعلّق بالأدلّة اللبيّة، و سيأتى الكلام فى الأدلّة اللفظية و هى الآيات و الأخبار.

(٣) هذا بيان للأدلة اللفظية المستدل بها على جواز رجوع العامى إلى المجتهد و هى الكتاب و السنة، أما الكتاب فهو آيات النفر و السؤال، و أمّا السنة فطوائف من الأخبار

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥١٠

....

المتواترة إجمالا. و اختار المصنف (قده) دلالة السنة على جواز التقليد، و ناقش فى دلالة الآيتين بوجه مشترك، و خصّ آية السؤال بمناقشة ثانية، و سيأتى بيان لكل (إن شاء اللّه تعالى) بعد تقريب الاستدلال بهما، فنقول و به نستعين:

أمّا آية النفر فقد تقدم فى بحث الخبر الواحد تقريب الاستدلال بها على حجيته بوجوه أربعة تعرّض لثلاثة منها فى المتن، و لرابعها فى حاشية الرسائل، فراجع هناك.

و تقريب الاستدلال بالآية الشريفة على حجية الفتوى يتضح ببيان أمرين:

الأوّل: أن كلمة «لو لا» التحضيضية الداخلة على الفعل الماضى تدل على التوبيخ على ترك الفعل، فهى إن لم تدل على وجوب ذلك الفعل بالوضع، فلا أقل من دلالتها عليه بالإطلاق، كما هو أحد الأقوال فى دلالة صيغة «افعل» على الوجوب عند عدم الترخيص فى الترك، و حينئذ فهنا وجوبات مترتبة و هى النفر و التفقه و الإنذار و التحذر.

الثانى: أن هذه الآية أدلّ على حجية فتوى الفقيه من دلالتها على حجية الخبر، لظهورها فى موضوعية الفقاهة و دخلها فى الحجية، مع أنّ المناط فى قبول الخبر إمّا هو العدالة أو الوثاقة سواء كان الراوى عالما بشى‌ء من أحكام الدين أم لا، و قد ورد عنهم (عليهم السّلام): «.. فربّ حامل فقه غير فقيه و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» كما فى صحيح ابن أبى يعفور أو موثقة «١». و عليه فحجية

قول المنذر الفقيه لا تنطبق إلّا على المفتى.

و بعد بيان هذين الأمرين نقول: إنّ الآية المباركة تدل على وجوب النفر و على وجوب التفقه و الإنذار اللذين هما غاية تدعو إلى الأمر بالنفر، و تدل على عدم كون وجوبهما نفسيا، بل لمحبوبية التحذر و العمل، فالمستفاد من الآية المباركة وجوب التحذر عقيب إنذار الفقيه مطلقا سواء حصل العلم للمنذر- بالفتح- من الإنذار أم لا. و المراد بالحذر هو العمل، لا الخوف النفسانيّ فقط، و معناه التحفظ عن الوقوع فى المخاوف و المهالك، فان فتوى الفقيه بالحكم الإلزاميّ إخبار عن ترتب العقاب عليه مطابقة أو التزاما، لما فيه من اقتضاء الخوف و احتمال الضرر عادة، و لا يكون إخبار الفقيه مقتضيا للخوف إلّا إذا كان حجة، إذ لو لا حجيته كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مؤمّنا، فتسمية إخبار المجتهد إنذارا إنّما هو لاقتضائه الخوف عادة، و لا مؤمّن منه إلّا العمل بما أنذر به الفقيه، و هو معنى

---

(۱) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۸ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۴۳، ص ۶۳

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۱۱

على جواز (۱)، لقوّة (۲) احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم، لا الأخذ

حجية فتواه على العامى.

و أمّا آية السؤال، فتقريب دلالتها على حجية الفتوى منوط بالإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أن المطلوب فى هذه الآية الشريفة وجوب السؤال على العامى الجاهل حتى يعلم بالجواب، لا بأمر زائد عليه أعنى نفس الواقع، فلا يعتبر فى وجوب السؤال مقدمة لحصول العلم إلّا العلم بنفس الجواب، و هذا ينطبق على قبول حجية فتوى الفقيه تعبدا للعمل بها.

ثانيهما: أنّ إرجاع عوام أهل الكتاب إلى علمائهم فى هذه الآية الشريفة- بناء على ظهورها السياقى- يكون جاريا مجرى الطريقة العقلائية من إرجاع الجاهل إلى العالم، و لا خصوصية لعلماء أهل الكتاب حتى يدّعى أجنبية الآية عن باب التقليد.

و بوضوح الأمرين تعرف دلالة هذه الكريمة على حجية فتوى المجتهد، لأنّ الأمر بالسؤال يدل على وجوب السؤال عند الجهل، و وجوبه يدل على وجوب القبول بالملازمة، و إلّا يلزم لغوية السؤال، و من المعلوم أن السؤال مقدمة للعمل، فكأنه قيل: «اسألوا أهل الذّكر حتى تعلموا بما يجيبون» إذ لا أثر للسؤال نفسه لكونه لغوا، فلا مصحّح للأمر به إن لم يكن مقدمة للعمل، و الرجوع إلى العالم هو التقليد.

و ليعلم أنّ صاحب القوانين (قده) استدلّ بهاتين الآيتين على جواز التقليد، و تبعه غيره، فقال فى جملة كلامه: «فان آية النفر تدل على أنّ البعيدين عن ساحة الشارع و من يقوم مقامه لا بد أن يحصلوا حكمهم النّفس الأمرى بالأخذ عن النافرين إمّا علما أو ظنا». و قال فى ردّ مقالة بعض الأصحاب من وجوب الاستدلال على العوام ما لفظه: «و يدل عليه- أى على عدم وجوب النّظر و الاستدلال غير الإجماع الّذى ادعاه الشهيد فى الذكرى- أيضا عموم قوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ»*.

(۱) أى: جواز التقليد.

(۲) تعليل لقوله: «فلعدم» و هذا الاحتمال القوى جعله المصنف فى باب الخبر الواحد ظاهر الآيتين. و المفاد واحد، فإنّ الظاهر أيضا لا ينتفى معه الاحتمال الموهوم.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۱۲

تعبّدا (۱) [۱]. مع (۲) أنّ المسئول فى آية السؤال هم أهل الكتاب

و كيف كان فهذه المناقشة مشتركة الورود على الاستدلال بكل من آيتى النفر و السؤال، و قد تقدمت فى بحث حجية الخبر، و حاصلها: أمّا فى آية النفر فهو: أنّ إنذار النافرين يوجب العلم بالحق، فيكون عمل المنذرين- بالفتح- عملا بعلمهم الناشئ من كثرة إنذار المنذرين- بالكسر- و هذا المعنى أجنبى عن مسألة جواز التقليد، لأنّ المطلوب فيها قبول رأى المجتهد تعبدا.

و بعبارة أخرى: تكون الآية الشريفة مسوقة لبيان وجوب النفر مقدمة للتفقه فى الدين، و أنّه لا يجب على عامّة المكلفين النفر إلى المدينة المنورة لتلقى معالم الدين من الرسول الأعظم صلى اللّه عليه و آله و سلّم فإنّ هذا النفير العام قد يترتب عليه اختلال نظام المعاش، بل يجب النفر على طائفة من كل فرقة للتفقه فى الدين، و يكفى نفر هذه الطائفة عن نفر غيرهم من المكلفين، و لكن ليتحذّر المتخلفون بإنذار المتفقّهين إذا رجعوا إليهم.

و حيث كانت الآية مسوقة لبيان وجوب النفر كفاية فلا إطلاق فيها من ناحية الإنذار حتى يقتضى وجوب تحذّر المتخلّفين بإنذار المتفقهين مطلقا حتى إذا لم يحصل لهم علم بأنّ ما يخبرونه هو معالم الدّين واقعا، و من المعلوم أنّ القدر المتيقن من وجوب التحذر هو صورة حصول العلم لهم أى إذا كان إنذار المتفقّه موجبا للعلم بمعالم الدّين.

و أمّا فى آية السؤال فلظهورها أيضا فى كون إرجاع العوام إلى العلماء لأجل حصول العلم بالواقع، لقوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ»* فالسؤال سبب للعلم به و مقدمة له، و ليست الآية ظاهرة فى الأخذ بقول أهل العلم تعبدا كما هو المدّعى فى باب التقليد.

و عليه فلا تنطبق الآيتان على ما هو المبحوث عنه فى المقام و هو الأخذ بقول الغير تعبدا.

(١) كما هو المطلوب فى باب التقليد، لعدم إناطته بإحراز مطابقة فتوى المجتهد للواقع أصلا.

(٢) هذه المناقشة مختصة بآية السؤال و لم يذكرها فى بحث حجية الخبر، و حاصلها:

[١] أورد المحقق الأصفهانىّ (قده) على الاستدلال بآية النفر على حجية فتوى الفقيه ب «ان التفقه

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥١٣

....

أنّه لو سلّمنا دلالة ظاهر الآية على وجوب قبول قول العالم تعبدا، فمع ذلك لا يمكن الاستدلال بآية السؤال هنا لمانع آخر، و هو: أنّ المراد بأهل الذّكر ليس مطلق العالم بنحو الكبرى الكلية حتى ينطبق على المجتهد و الفقيه، بل المقصود منه إمّا علماء أهل الكتاب كما هو مقتضى سياق الآية- على ما أفيد- و مورد السؤال فى الآية هو النبوة التى تجب المعرفة بها لا القبول تعبدا، فلا ربط له بالفروع التى هى مورد البحث. و إمّا الأئمة الأطهار (عليهم الصلاة و السّلام)، كما ورد فى النص المستفيض، و من المعلوم أن السؤال منهم رافع لداء الجهل حقيقة. و على كلا التقديرين لا دلالة للآية المباركة على التقليد المبحوث عنه فى المقام أعنى به أخذ فتوى الغير تعبدا فى الفروع.

إن كان موقوفا على إعمال النّظر كانت الآية دليلا على حجية الفتوى. و إن لم يكن كذلك، بل كان مجرد العلم بالحكم بالسماع من المعصوم عليه السّلام تفقها فلا دلالة لها على حجية الفتوى، بل على حجية خبر الفقيه، و الإنذار بحكاية ما سمعوه من الإمام عليه السّلام من بيان ترتب العقاب على شي‌ء فعلا أو تركا مما لا ينبغى الريب فيه. بل كان فى الصدر الأوّل الإفتاء و القضاء بنقل الخبر» «١».

لكن يمكن أن يقال: انّ التفقه المأمور به- بناء على أن يكون المراد به العلم بالأحكام الشرعية كما هو مبنى الاستدلال بهذه الآية على

حجية فتاوى الفقهاء- معناه تحصيل العلم بالأحكام، و هذا العلم يحصل للنافرين بسماع معالم الدين من المعصوم عليه السّلام كما أنّه بالنسبة للمختلفين يكون طريق علمهم بالأحكام سماعها من النافرين، و بالنسبة إلى غيرهم ممن لم يكن فى عصر الحضور يكون طريق علمهم بالأحكام الفحص عنها فى الكتاب و السنة، و هذا هو الاجتهاد الّذى لم يكن التفقه فى الصدر الأوّل متوقّفا عليه، بل كان بسماع الحديث، لكن لا خصوصية فى السماع، بل اللازم التفقه فى الدين بمعنى تحصيل العلم بالشريعة، و هو معنى عام قابل للانطباق على كلّ من سماع الآية و الحديث، و من العلم به عن الاجتهاد و النّظر فى الأدلة.

نعم لا ريب فى تفاوت معرفة الأحكام فى عصر الحضور مع معرفتها فى أمثال زماننا سهولة و صعوبة، فان التفقه فى الصدر الأوّل كان بسماع الحديث من دون توقفه على شىء من العلوم حتى علم اللغة لكونهم من أهل اللسان، و هذا بخلاف الأعصار المتأخرة، لتوقف التفقه فى الدين على

---

(١) نهاية الدراية، ٣- ٢١٠

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥١٤

.....

....

مقدمات كثيرة. لكنه لا يوجب اختلافا فى معنى الاجتهاد و التفقه.

لكن قد يشكل الاستدلال بهذه الكريمة على حجية الفتوى بامتناع إرادة القبول تعبدا، لوجهين:

أحدهما: استناد الأئمة الطاهرين عليهم السّلام إليها فى مسألة وجوب الفحص عن الإمام بعد أن حدث بالإمام حدث، و من المعلوم مطلوبية العلم بإمامة الإمام اللاحق، لئلا يندرج فى قوله (عليه السّلام): «من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» و الروايات كثيرة مذكورة ذيل الآية الشريفة فى تفسير البرهان، و نقتصر على ذكر واحدة منها تبركا، و هى ما رواه عن ثقة الإسلام عن محمد ابن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان عن يعقوب بن شعيب، قال: «قلت لأبى عبد اللّه (عليه السّلام): إذا أحدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس؟ قال: أين قول اللّه عزّ و جل: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؟ قال: هم فى عذر ما داموا فى الطلب، و هؤلاء الّذين ينتظرونهم فى عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم» «١».

ثانيهما: أنّ المأمور به فى الآية الشريفة هو التفقه فى الدين، و ليس التفقه فيها إحراز الأحكام الشرعية الإلزامية خاصة، فإنّ تعريف الفقه بالعلم بالأحكام الفرعية اصطلاح من الأصحاب، و إلّا فللتفقه فى الدين معنى أوسع من معرفة الحلال و الحرام، و قد أطلق فى الأخبار «الفقه الأكبر» على طور آخر من المباحث، فالفقه بمعنى «العلم بالأحكام» شىء من التفقه فى الدين و ليس بتمامه، لأنّ المعارف المتعلقة بالمبدإ و المعاد و السنن و الأخلاق و غيرها كلّها من الدين، و قد أمر سبحانه و تعالى بالتفقه بهذا المعنى الواسع. و يشهد له الخبر المتقدم المتضمن لاستدلال الإمام الصادق عليه السّلام بالآية المباركة على وجوب الفحص عن الإمام، و عدم كون العباد فى سعة من ترك الطلب و الفحص عنه عليه السّلام.

و عليه نقول: إنّ وجوب قبول إنذار الفقيه تعبدا لا يلتئم مع الأمر بالتفقه بهذا المعنى، لفرض اعتبار العلم بالأصول الاعتقادية، و عدم كفاية إنذار المتفقه فى وجوب قبولها و لو لم يفد اليقين.

و لا بد من التصرف إمّا فى إطلاق «الفقه» بإرادة معناه المصطلح عند الفقهاء، حتى يتجه الاستدلال بها على حجية الفتوى، لوجوب قبول العامى لها سواء حصل له العلم بالواقع أم لا. و إمّا فى وجوب التحذر بحمله على التحذر عند حصول العلم، و التصرف فى الفقه

بإخراج الأحكام الفرعية التى لا يتوقف إذعانها و العمل بها على معرفتها، لوضوح امتناع إرادة الوجوب الإرشادى و المولوى من

---

(١) تفسير البرهان، ٢- ١٧١

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥١٥

كما هو ظاهرها (١)، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر به (٢) فى الأخبار (٣).

---

(١) هذا الاستظهار لا بد أن يكون من جهة إطلاق «الذّكر» على التوراة فى قوله تعالى:

«وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ» و أهل الذّكر حينئذ هم أحبار اليهود، أو لزعم أن المخاطبين هم عوام اليهود، فالشاهد عليه هو السياق.

(٢) أى: بأهل بيت العصمة الأطهار عليهم السّلام.

(٣) المستفيضة، و معها لا وجه لإرادة أحبار اليهود من أهل الذّكر، مع أنّ الذّكر أطلق فى بعض الآيات الشريفة على نفس القرآن تارة، و على شخص الرسول الأعظم صلى اللّه عليه و آله و سلّم أخرى، فمن الأخبار المبيّنة للمراد من الآية ما رواه ابن بابويه، قال: «حدثنا على بن الحسين بن شاذويه المؤدب و جعفر بن محمّد بن مسرور، قالا: حدثنا محمّد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى، عن أبيه، عن الريان بن الصلت، قال: حضر الرضا عليه السّلام مجلس المأمون، و قد اجتمع إليه فى مجلسه جماعة من علماء العراق و خراسان، و ذكر الحديث، إلى أن قال فيه الرضا عليه السّلام: نحن أهل الذّكر الذين قال اللّه فى كتابه: فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون، فنحن أهل الذّكر، فاسألونا إن كنتم لا تعلمون، فقالت العلماء:

إنّما عنى بذلك اليهود و النصارى، فقال أبو الحسن: سبحان اللّه، و هل يجوز ذلك؟ إذا يدعونا إلى دينهم و يقولون هو أفضل من دين الإسلام، فقال المأمون: فهل عندك شرح بخلاف ما قالوا يا أبا الحسن؟ فقال: نعم، الذّكر رسول اللّه و نحن أهله، و ذلك بيّن فى كتاب اللّه تعالى حيث يقول فى سورة الطلاق: فَاتَّقُوا اللّهَ يا أُولِي الْأَلْبابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِ اللّهِ مُبَيِّناتٍ، فالذكر رسول اللّه و نحن أهله» و نحوها غيرها «١».

«يحذرون» فيكون الأوّل لموارد اعتبار العلم، و الثانى للقبول التعبدى، و لو لم يكن التصرف فى الحذر أولى من التصرف فى التفقه فلا أقل من الإجمال، و تسقط دلالة الآية على اعتبار فتوى المجتهد تعبدا.

---

(١) راجع تفسير البرهان، ١- ٣٧١

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥١۶

نعم (١) لا بأس بدلالة الأخبار عليه (٢) بالمطابقة أو الملازمة، حيث (٣) دلّ بعضها على وجوب اتّباع قول العلماء (۴)،

---

(١) هذا إشارة إلى ثانى الأدلة اللفظية المستدل بها على جواز التقليد، و استدراك على قوله: «بل هذه هى العمدة فى أدلته» و حاصل العبارة بعد ضمّ الاستدراك إلى هذه الجملة هو: أنّ العمدة فى أدلة جواز التقليد أمران، أحدهما: بداهته و جبليته و فطريته، و ثانيهما: الأخبار المتواترة إجمالا. و الفرق بينهما أنّ الأوّل دليل العامى على إلزام نفسه بالرجوع إلى المجتهد، و الثانى دليل المجتهد فى حكمه بجواز التقليد فى حق العامى.

(٢) أى: على جواز التقليد. قال شيخنا الأعظم فى عدّ أدلة جواز التقليد: «و السنة المتواترة الواردة فى الإذن فى الإفتاء و الاستفتاء

عموما و خصوصا منطوقا و مفهوما» «١».

(٣) بيان لدلالـة الأخبار على جواز التقليد بالمطابقة أو الالتزام، و المستفاد من المتن أنّ المصنف (قده) جعل هذه النصوص المختلفة طوائف أربع، اثنتان منها تدلان على المدعى بالمطابقة، و اثنتان منها بالالتزام.

(۴) مثل ما ورد فى بيان وظيفة عوامّ الشيعة الإمامية فى عصر الغيبة بلسان عام، و هى روايات:

منهـا: التوقيع المبـارك الصادر من الناحيـة المقدسـة إلى إسـحاق بن يعقوب كما رواه الشـيخ فى كتاب الغيبـة، و فيه: «و أمّا الحوادث الواقعـة فـارجعوا فيها إلى رواة حـديثنا، فإنّهم حجتى عليكم، و أنا حجـة اللّه» «٢»، فإنّ الأمر بالرجوع إلى رواة حـديثهم عليهم السّلام يدل على وجوب اتّباع قول العلماء، و حرمة ردّه.

و بيانه: أنّ فى أداة التعريف فى كلمة «الحوادث» احتمالين:

الأوّل: أنّ تكون للاستغراق، فـالمقصود هو الإرجـاع إلى رواة أحاديثهم فى كل ما يصـحّ أن يرجع إليهم، و من المعلوم شـمول هـذا العنوان لكلّ من الشبهة الحكمية الكلية كوجوب جلسة الاستراحة و حرمة العصير العنبى، و للشبهة الموضوعية، بلحاظ حكمها الكلى أو بلحاظ حكمها الجزئى لو فرض الاختلاف و التشاجر فيه.

---

(١) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۴٨

(٢) الوسائل، ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ٩، ص ١٠١

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ٥١٧

....

الثانى: أن يكون اللام للعهد إلى خصوص الحوادث التى سألها إسحاق بن يعقوب من الناحيـة المقدسـة، و عليه يكون إرجاعه عليه السّلام إيّاه إلى رواة الأحاديث فى شبهات معيّنة و وقائع محدودة، و لا يستفاد من نفس هـذا الإرجاع حجيـة أقوال العلماء فى حق العوام مطلقا. لكن التعليل بقوله عليه السّلام: «فانهم حجتى عليكم» واف بإثبات عموم حجيـة أقوال العلماء، لدلالته على حجية أقوالهم فى جميع مـا ينبغى الرجـوع فيه إلى الإمـام المعصـوم عليه السّلام لمعرفته، سواء أ كـان مورد الرجوع السؤال عن حكم إلهى كلى أم جزئى لفصـل خصومـة أم غيرهما، بل حمل التوقيع على مورد الترافع و القضاء خاصـة لا يخلو من بعـد، فان الاحتياج إلى الفتوى أكثر من القضاء قطعا.

فان قلت: هـذا التوقيع الشريف إنما يـدلّ على اعتبار روايات رواة أحاديثهم، و لا يدل على حجية آرائهم، و المجدى فى المقام إثبات اعتبار آراء الفقهاء، لا نقلهم للروايات خاصة.

قلت: بناء على ما ذكرناه من عموم «الحوادث»- بنفسه أو بمقتضى التعليل- للسؤال عن الشبهة الحكمية- يدل التوقيع على حجية فتاوى الفقهـاء أيضـا، كما يـدلّ على حجيـة رواياتهم، و ذلک لأنّ الحادثـة المسئول عن حكمها ربما لا تكون منصوصـة حتى يجيب الفقيه السائل بقراءة ألفاظ الرواية، فلا بد أن يشمل هذا التوقيع حجية جواب رواة الأحاديث مطلقا سواء كان الجواب بقراءة نصّ الحديث أم كان بالاجتهاد و إعمال النّظر.

و لعل النكتـة فى التعبير ب «رواة أحاديثنا» دون التعبير ب «العلماء و الفقهاء» هى التنبيه على أن علماء الفرقة المحقّة ليس لهم رأى من عنـد أنفسـهم فى قبـال الأئمـة المعصومين عليهم السّلام الّذين هم خزنـة علمه تعـالى، لأنّ علماء الشـيعة لا يسـتندون فى فتاواهم إلى القيـاس و الاسـتحسان و نحوهمـا ممـا يسـتند إليه المخـالفون، و إنّما يعتمـدون فى فتاواهم على الروايات المأثورة عنهم عليهم السّلام بطرق معتبرة، و يفرّعون على الأصول المتلقاة منهم عليهم السّلام.

و عليه فليس المقصود إرجاع عوام الشيعة إلى خصوص رواياتهم و أحاديثهم حتى يقتصر فيه على حجية ما يرويه رواة الأحاديث، بل المقصود الإرجاع إلى أشخاص

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۱۸

....

الرّواة، و من المعلوم انطباقه على الفقهاء و المجتهدين فى عصر الغيبة.

و منها: خبر أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت إليه- يعنى أبا الحسن الثالث (عليه السّلام)- أسأله عمّن آخذ معالم دينى؟ و كتب أخوه أيضا بذلك. فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا فى دينكما على كلّ مسنّ فى حبّنا، و كل كثير القدم فى أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء اللّه تعالى» «۱».

و المقصود بالمسنّ فى حبهم و كثير القدم فى أمرهم عليهم السّلام هو الّذى تفقه عندهم، و ظاهر الأمر بالرجوع إلى مثله قبول قوله و العمل به، سواء أ كان جواب هذا الفقيه بقراءة لفظ الحديث الصادر عنهم عليهم السّلام، أم باجتهاده بالجمع بين خبرين أحدهما ظاهر و الآخر أظهر مثلا، أو بتطبيق قاعدة كلية متلقاة منهم عليهم السّلام على مورد السؤال، أو غير ذلك.

و المدّعى أنه ليس فى هذه الرواية قرينة على الإرجاع إلى رواية كل مسنّ فى حبّهم و كل كثير القدم فى أمرهم عليهم السّلام حتى تختص هذه الرواية بحجية خبر الإمامى العدل مثلا، لوضوح الفرق بين الإرجاع إلى الفقيه بما هو فقيه فى الدين، و الإرجاع إلى الفقيه بما هو راو لحديثهم كما فى مثل قوله عليه السّلام: «أمّا ما رواه زرارة عن أبى جعفر (عليه السّلام) فلا يجوز لك أن تردّه» إذ لا منافاة بين الأمرين كى يحمل أحدهما على الآخر.

و منها: خبر على بن سويد السابى، قال: «كتب إليّ أبو الحسن عليه السّلام و هو فى السجن: و أمّا ما ذكرت يا على ممّن تأخذ معالم دينك؟ لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا اللّه و رسوله و خانوا أماناتهم، إنّهم ائتمنوا على كتاب اللّه فحرّفوه و بدّلوه، فعليهم لعنة اللّه و لعنة رسوله و لعنة ملائكته، و لعنة آبائى الكرام البررة و لعنتى و لعنة شيعتى إلى يوم القيامة ..» «۲».

و دلالته على المدّعى واضحة، فإنّ الشيعى الّذى يجب أخذ معالم الدين منه هو الفقيه المتمسّك بالكتاب و السنة، و لا يعمل بالرأى و القياس و الاستحسان، و الأمر بأخذ معالم الدين من هذا الفقيه الإمامى- المستفاد من النهى عن الأخذ عن غير الإمامى- ملازم

---

(۱) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۴۵، ص ۱۱۰

(۲) المصدر، الحديث: ۴۲، ص ۱۰۶

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۱۹

....

لوجوب القبول، و هذا هو التقليد المبحوث عنه.

هذا ما دلّ على وجوب متابعة العلماء بلسان العموم، و ظاهر المتن «دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء» إرادة هذه الأخبار من الطائفة الأولى الدالة على وجوب اتباع العلماء بلسان العموم.

لكن يدلّ على هذا المضمون الأخبار الحاكية للإرجاع إلى أقوال أشخاص معيّنين من فقهاء الرّواة، لا إلى رواياتهم حتى يقال بدلالتها على حجية ما يرويه الثقة خاصة.

فمنها: صحيح أحمد بن إسحاق عن أبی الحسن علیه السّلام، قال: «سألته و قلت: من أعامل؟ و عمّن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمری ثقتی، فما أدّی إلیک فعنی یؤدّی، و ما قال لک فعنّی یقول، فاسمع له و أطع، فإنّه الثقهٔ المأمون. قال: و سألت أبا محمّد (علیه السّلام) عن مثل ذلک، فقال: العمری و ابنه ثقتان، فما أدی إلیک فعنّی یؤدّیان، و ما قالا لک فعنّی یقولان، فاسمع لهما و أطعمها، فانهما الثقتان المأمونان» «۱».

و السائل و هو أحمد بن إسحاق القمی و إن کان من أجلّهٔ صحابتهم علیهم السّلام، لکن لا ینافی ذلک استعلامه من الإمام المعصوم عمّن یصلح للإفتاء و أخذ معالم الدین منه، و ظاهر الجواب أنّهما علیهما السّلام أرجعاه إلی العمری و ابنه.

و لا یخفی أن قوله علیه السّلام: «فما أدّیا إلیک عنّی فعنّی یؤدیان» لا یختص بنقل الأحادیث، بل یعمّ الفتوی أیضا، فإنّ الإفتاء المستند إلی أحادیثهم علیهم السّلام یصدق علیه أنّه أداء عنهم. و علیه فلا تکون کلمهٔ «عنی یؤدی» قرینهٔ علی إرادهٔ توثیق العمری، کی یختص مدلول هذه الصحیحهٔ بحجیهٔ خبر الثقهٔ کما ذکرناه فی بحث حجیهٔ الخبر.

و منها: صحیح شعیب العقرقوفی قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشیء، فمن نسأل؟ قال علیه السّلام: علیک بالأسدی، یعنی أبا بصیر» «۲».

و منها: خبر یونس بن یعقوب: «کنّا عند أبی عبد اللّه علیه السّلام، فقال: أمّا لکم من مفزع؟ أمّا لکم من مستراح تستریحون إلیه؟ ما یمنعکم من الحارث بن المغیرهٔ النضری» «۳» و ظاهر المفزع و المستراح هو الّذی یرجع إلیه فی معرفهٔ الأحکام الشرعیهٔ.

---

(۱) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث: ۴، ص ۹۹

(۲) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث: ۱۵، ص ۱۰۳

(۳) المصدر، الحدیث: ۲۴، ص ۱۰۵

القواعد الفقهیهٔ و الاجتهاد و التقلید (منتهی الدرایهٔ)، ج۸، ص: ۵۲۰

و بعضها (۱) علی أن للعوام تقلید العلماء،

و منها: خبر علیّ بن المسیب: «قلت للرضا علیه السّلام: شقتی بعیدهٔ، و لست أصل إلیک فی کل وقت، فممّن آخذ معالم دینی؟ فقال علیه السّلام: من زکریا بن آدم المأمون علی الدین و الدنیا. قال ابن المسیب: فلما انصرفت قدمت علی زکریا بن آدم فسألته عما احتجت إلیه» «۱».

و ظاهر الأمر بالأخذ من زکریا هو وجوب العمل بما یقوله، سواء أ کان قوله متن الحدیث أم فتوی مستفادهٔ من جمع بین حدیثین أو من تطبیق قاعدهٔ کلیهٔ علی مورد السؤال.

و منها: خبر عبد العزیز بن المهتدی: «سألت الرضا علیه السّلام، فقلت: إنّی لا ألقاک فی کل وقت فممّن آخذ معالم دینی؟ فقال: خذ عن یونس بن عبد الرحمن» «۲».

و منها: خبر أبی تراب الرویانی، قال: سمعت أبا حماد الرازی یقول: «دخلت علی علی بن محمّد علیهما السّلام بسرّ من رأی، فسألته عن أشیاء من الحلال و الحرام فأجابنی فیها، فلمّا ودّعته قال لی: یا حماد إذا أشکل علیک شیء من أمر دینک بناحیتک فاسأل عنه عبد العظیم بن عبد اللّه الحسنی، و أقرئه منی السلام» «۳».

و منها: غیر ذلک، کإرجاع عبد اللّه بن أبی یعفور إلی محمّد بن مسلم «۴»، و غیره إلی غیره مما ظاهره الإرجاع إلی الأقوال و الآراء، و لا أقل من دلالهٔ إطلاقها علی حجیهٔ آرائهم کحجیهٔ روایاتهم.

هذه عدهٔ من أخبار الطائفهٔ الأولی المشار إلیها فی المتن.

(۱) معطوف على «بعضها» فى قوله: «دل بعضها» أى: و دلّ بعض الأخبار على ..»

و هذا إشارة إلى الطائفة الثانية، و هى ما يدلّ على جواز التقليد بالمطابقة أيضا، كرواية التفسير المنسوب إلى الإمام العسكرى عليه السّلام: «فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»، و دلالتها بالمطابقة على جواز التقليد واضحة، لقوله عليه السّلام: «فللعوام أن يقلدوه» فإنّ اللام نصّ فى إفادة أصل

---

(۱) المصدر، الحديث: ۲۷، ص ۱۰۶

(۲) المصدر، الحديث: ۳۴، ص ۱۰۷

(۳) مستدرک الوسائل، ج ۳، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۳۱، ص ۱۸۹

(۴) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۲۳، ص ۱۰۵

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۲۱

و بعضها (۱) على جواز الإفتاء مفهوما، مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقا (۲)، مثل ما دلّ على إظهاره عليه السّلام المحبّة لأن يرى

الجواز.

(۱) معطوف على قوله: «بعضها» و هذا إشارة إلى الطائفة الثالثة، و هى ما يدل بالمنطوق على النهى عن الإفتاء بغير علم، و يدل بالمفهوم على جواز الإفتاء بالعلم، و من المعلوم أن جواز الإفتاء ملازم عرفا لجواز التقليد، كمعتبرة أبى عبيدة الحذّاء عن أبى جعفر عليه السّلام: «من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من اللّه لعنته ملائكة الرحمة و العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» «۱».

و كخبر مفضّل، قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرّجال، أنهاك أن تدين اللّه بالباطل، و تفتى الناس بغير علم» «۲».

و كخبر إسماعيل بن أبى زياد عن أبى عبد اللّه عن أبيه عليهما السّلام، قال: «قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم: من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء و الأرض» «۳».

و نحوها غيرها مما يتضمن معنى الشرط، و من المعلوم دلالة مفهوم الجملة الشرطية على جواز الإفتاء استنادا إلى الحجج الشرعية و الأصول المأثورة عن النبى و الأئمة المعصومين صلوات اللّه و سلامه عليهم أجمعين).

(۲) معطوف على قوله: «مفهوما» أى: و يدل منطوق بعض الأخبار على جواز الإفتاء، حيث يدلّ بالملازمة على جواز التقليد أى: عمل العامى بفتوى الفقيه.

و لا يخفى أن تعبير المصنف (قده) ب «مثل ما دل» للتنبيه على عدم انحصار هذه الطائفة الرابعة بما ورد فى شأن أبان- كما سيأتى نقله- من إظهار محبّة الإمام المعصوم عليه السّلام بتصدّى أمثال أبان لمقام الإفتاء، بل ما دلّ على تقرير الإمام عليه السّلام أصل الفتوى فى الأحكام الشرعية على النهج الصحيح يكون دالّا بالمطابقة على جواز الإفتاء، الملازم لجواز التقليد.

نعم لا ريب فى أنّ إظهاره عليه السّلام المحبة من إفتاء أبان بن تغلب أوضح دلالة على

---

(۱) الوسائل، ج ۱۸، كتاب القضاء، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۱، ص ۹

(۲) الوسائل، ج ۱۸، كتاب القضاء، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۲، ص ۱۰

(۳) المصدر، الحديث: ۳۲، ص ۱۶

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۵۲۲

فى أصحابه من يفتى الناس بالحلال و الحرام.

جواز الإفتاء، لكن لا ينحصر الدال عليه بالمطابقة فيه كما عرفت، و لذا صدّر المصنف كلامه هنا بقوله: «مثل ما دلّ» و لم يرد نحوه فى الطوائف الثلاث المتقدمة.

و كيف كان فلا بأس بذكر بعض الأخبار. أمّا ما دلّ على مطلوبية الإفتاء فروايات:

منها: ما فى رجال النجاشى فى ترجمة أبان بن تغلب: «و قال له أبو جعفر عليه السّلام: اجلس فى مسجد المدينة، و أفت الناس، فإنّى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك» «۱».

و منها: ما رواه معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «بلغنى أنّك تقعد فى الجامع، فتفتى الناس؟ قلت: نعم، و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّى أقعد فى المسجد، فيجىء الرّجل فيسألنى عن الشى‌ء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، و يجى‌ء الرّجل أعرفه بمودّتكم و حبّكم، فأخبره بما جاء عنكم، و يجيئنى الرّجل لا أعرفه و لا أدرى من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا، و جاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال عليه السّلام لى: اصنع كذا، فإنّى كذا أصنع» «۲».

و لا يخفى ظهور الجملة الأخيرة فى مطلوبية الإفتاء بمعالم الدين و بيان الأحكام الشرعية حتى لو كان متوقفا على ذكر آراء أئمة الضلال، فإنّ المهم بنظر الإمام المعصوم عليه السّلام بيان الأحكام الواقعية و إقامة الحجة على العباد لئلا يعتذروا عن مخالفة الواقع بعدم وصوله إليهم.

و منها: ما رواه عبد السّلام بن صالح الهروى، قال: «سمعت الرضا عليه السّلام يقول: رحم اللّه عبدا أحيا أمرنا، فقلت: و كيف يحيى أمركم؟ قال عليه السّلام: يتعلم علومنا و يعلمها الناس» الحديث «۳». و دلالته على المطلوب واضحة، فان دعاءه عليه السّلام لمن أحيا أمرهم دليل على مطلوبية التعليم المنطبق على بيان الأحكام الفرعية أيضا، فيدل على وجوب القبول، لئلا يلزم لغوية مطلوبية التعليم.

و أمّا ما دلّ على تقرير الأئمة المعصومين عليهم السّلام للإفتاء بالأحكام الشرعية فكمرفوعة إبراهيم بن هاشم: «سألت امرأة أبا عبد اللّه عليه السّلام فقالت: إنّى كنت أقعد

---

(۱) رجال النجاشى، ص ۷

(۲) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۳۶، ص ۱۰۸

(۳) المصدر، الحديث: ۱۱، ص ۱۰۲

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۵۲۳

لا يقال (۱): إنّ مجرّد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه

من نفاسى عشرين يوما حتى أفتونى بثمانية عشر يوما، فقال عليه السّلام و لم أفتوك بثمانية عشر يوما؟ فقال رجل: للحديث الّذى روى عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم، قال «صلى اللّه عليه و آله و سلّم: لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمّد بن أبى بكر. فقال أبو عبد اللّه (عليه السّلام): انّ أسماء سألت رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم و قد أتى بها ثمانية عشر يوما، و لو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل و تفعل ما تفعله المستحاضة» «۱».

و ظاهره تقريره عليه السّلام لأصل التقليد و أخذ الحكم من العارف به، لكنه عليه السّلام خطّأ فتوى ذلك الرّجل الّذى أفتى بالنفاس

مدة ثمانية عشر يوما اعتمادا على قصة أسماء بنت عميس.

و كخبر على بن أسباط: «قلت للرضا عليه السّلام: يحدث الأمر لا أجد بدّا من معرفته، و ليس فى البلد الّذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ فقال عليه السّلام: ائت فقيه البلد فاستفته عن أمرك، فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه، فان الحق فيه» «۲» لظهوره فى استقرار سيرة الشيعة فى عصر الحضور على الاستفتاء من فقهاء أصحاب الأئمة (عليهم السّلام) و عملهم بما يفتونهم، و لم يردع عليه السّلام عن هذه السيرة، و إنّما أرشد السائل إلى طريق معرفة الحكم عند تعذر الوصول إلى فقهاء الشيعة.

و قد تحصل مما ذكرناه فى تقريب دلالة الطائفتين الثالثة و الرابعة بالملازمة على جواز التقليد: أن جواز الإفتاء عن علم و حجة- الّذى هو مدلول مفهوم بعضها و منطوق بعضها الآخر- يكون لغوا فى حق السائل لو لم يجب العمل برأى المفتى تعبدا. و تقييد جواز التقليد بما إذا حصل العلم بالواقع من فتوى المجتهد حمل للمطلق على الفرد النادر مع عدم القرينة عليه.

و عليه فلو نوقش فى حكم العقل بجواز التقليد فيما لم يحصل علم بالواقع كانت الدلالة الالتزامية فى الأخبار المتقدمة كافية لإثبات وجوب قبول فتوى المفتى تعبدا.

(۱) هذا إشكال على دلالة الطائفتين الأخيرتين على جواز التقليد، و ذلك بمنع الملازمة

---

(۱) الوسائل، ج ۲، الباب ۳ من أبواب النفاس، الحديث: ۷، ص ۶۱۳

(۲) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۲۳، ص ۸۳

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏۸، ص: ۵۲۴

و اتّباعه (۱).

فإنّه يقال (۲): إنّ الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء و جواز اتّباعه

العرفية بين جواز الإفتاء و أخذ الفتوى تعبدا، لتوقف الاستدلال على تسليم الملازمة المزبورة، و هى غير مسلّمة، لاحتمال أن تكون هذه الأخبار نظير الآيات و الأخبار الآمرة ببيان الحق و إظهاره، حيث لا دلالة فيها على وجوب القبول تعبدا، إذ المقصود فيها إظهار الحق كثيرا حتى يحصل العلم للمخاطبين بواسطة كثرة المظهرين للحق و الواقع.

و هذا الإشكال نظير ما أفاده المصنف فى آيتى النفر و السؤال من عدم دلالتهما على وجوب القبول تعبدا، و القدر المتيقن هو حصول العلم من إخبار جماعة من النافرين، لا وجوب التحذر من إنذار كل واحد من المتفقهين، هذا.

(۱) هذا الضمير و ضمير «أخذه» راجعان إلى الفتوى، فالأولى تأنيثهما.

(۲) هذا جواب الإشكال، و حاصله: وضوح الفرق بين الفتوى و بين إظهار الحق، حيث إنّ الحق يكون غالبا مما يمكن العلم به كالنّبوة و الإمامة، فإنّ كثرة عدد المظهرين توجب العلم بالواقع غالبا، و هذا بخلاف الأحكام الفرعية التى هى مورد الفتوى، لعدم حصول العلم به منها، لكون الفتاوى ظنية غالبا، فلو اعتبر فى وجوب متابعة الفتاوى العلم بمطابقتها للواقع لزم لغويّة الأمر بالإفتاء و إظهار المحبّة بالنسبة إلى المفتى، فلا بد أن تكون الفتوى حجة على العامى تعبدا لا لإيجابها العلم بالواقع [۱].

---

[۱] و بتقرير آخر أفاده المحقق الأصفهانى (قده): «ان الإظهار و الظهور كالإيجاد و الوجود متّحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا يعقل أن يكون له إطلاق لصورة عدم العلم، لأن عدم الظهور لا ينفكّ عن عدم الإظهار. و منه يعلم أنّه لا موقع لدلالة الاقتضاء على وجوب القبول تعبدا، لأنّ الواجب- و هو الإظهار- لا يتحقق إلاّ مع الظهور الّذى لا يبقى معه مجال للقبول تعبدا، بخلاف إظهار الفتوى، فانّه يلازم ظهور الفتوى المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال التعبد بالقبول. و من الواضح أن الإفتاء بمفهومه لا يقتضى

إلّا إظهار الفتوى، لا الواقع، و لم يتقيّد وجوبه بغاية مخصوصة، و هى إظهار الواقع به حتى يكون بمنزلة إيجاب إظهار الواقع ..» «۱»

(۱) نهاية الدراية، ۳- ۲۱۰.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۲۵

واضحة، و هذا غير وجوب إظهار الحق و الواقع (۱)، حيث (۲) لا ملازمة بينه و بين وجوب أخذه تعبدا، فافهم و تأمل (۳).

و هذه الأخبار (۴) على اختلاف مضامينها و تعدد أسانيدها لا يبعد

(۱) فى عدم وجوب القبول تعبدا، بل يدور وجوب القبول مدار العلم بالواقع.

(۲) تعليل لعدم وجوب القبول تعبدا فى مورد إظهار الحق كالإمامة، يعنى: لا ملازمة بين وجوب إظهار الحق و بين وجوب أخذه تعبدا، لإمكان حصول العلم بسبب كثرة عدد المظهرين للحق و الواقع، و هذا بخلاف الفتوى، فإنّها لا تفيد العلم بالواقع غالبا، فلو أنيط وجوب قبولها بما إذا أوجبت القطع بالواقع لزم لغوية الأمر بالإفتاء، لقلّة موارد إفادته للعلم، و كثرة موارد إفادته للظن.

(۳) كى لا تتوهم أنّ مدلول الأخبار الدالة على اعتبار الفتوى هو مدلول آيتى النفر و السؤال، حيث يكون ظاهرهما إرجاع الجاهل إلى العالم لتحصيل العلم بالواقع، لا لقبول قوله تعبدا.

(۴) متبدأ، خبره «لا يبعد» و غرضه من هذا الكلام- بعد الإشارة إلى طوائف أربع من الأخبار- دعوى تواتر الأخبار إجمالا على حجية فتوى المجتهد على الجاهل، و هى و إن لم تكن متواترة لفظا لاختلاف ألفاظها، و لا معنى، لاختلاف مضامينها، لكنّها متواترة إجمالا، فهى روايات متعددة، لتعدد أسانيدها و طرقها، و أسناد جملة منها معتبرة، و ينطبق

و هذا البيان ناظر إلى الفرق الموضوعى بين إظهار الحق و إظهار الفتوى من جهة أنّ المتعلّق فى الأوّل ظهور الحق، و هذا يتوقف على حصول العلم بالواقع للمخاطب، و لا إطلاق له لصورة عدم العلم به. و أن المتعلّق فى الثانى مجرّد إظهار الفتوى، و إظهارها لا ينفك عن ظهورها، و لم يتوقّف وجوب القبول فى أدلة اعتبار الفتوى على إفادة العلم بمطابقتها للواقع حتى تكون المسألتان من باب واحد.

و منه يظهر عدم الحاجة إلى بيان الملازمة العرفية بين جواز الفتوى و وجوب القبول لئلا تلزم لغوية الإفتاء. لما عرفت من أن متعلّق الأمر نفس الفتوى، فيجب قبولها مطلقا سواء حصل العلم بالواقع أم لم يحصل.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۲۶

دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون (۱) دليلا قاطعا على جواز التقليد و إن لم يكن كل واحد منها بحجة (۲)، فيكون (۳) مخصّصا لما دلّ على عدم جواز

عليها اصطلاح التواتر الإجمالى الّذى ادّعاه المصنف فى بحث الخبر الواحد و قاعدة نفى الضرر. و حكم هذا النوع من التواتر الأخذ بما هو أخصها مضمونا من الجميع، لدلالة الكل على ذلك الأخص، و يمكن أن يكون هذا الأخص حجية فتوى الفقيه العادل.

(۱) هذه نتيجة القطع إجمالا بصدور بعض الأخبار المتقدمة، و ثبوت أصل جواز التقليد.

(۲) أى: قطعية، و لا منافاة بين عدم القطع بحجية واحد منها بالخصوص و بين القطع بحجية بعضها إجمالا، لدلالة الكل على مضمون ذلك البعض.

(۳) هذه نتيجة القطع بدليلية بعض الأخبار على جواز التقليد، و كون جواز التقليد قطعيا، و هذا شروع فى ردّ أدلّة عدم جواز التقليد، و تقدم ذيل قول المصنف: «أن جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة ..» أن القائلين بحرمة التقليد طائفتان، فقهاء حلب و

المحدثون.

أمّا الطائفة الأولى فمنهم السيد أبو المكارم ابن زهرة، حيث قال فى الغنية: «فصل:

لا يجوز للمستفتى تقليد المفتى، لأنّ التقليد قبيح، و لأنّ الطائفة مجمعة على أنّه لا يجوز العمل إلّا بعلم، و ليس لأحد أن يقول: قيام الدليل و هو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامى إلى المفتى و العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمّنه من الإقدام على قبيح، و يقتضى إسناد عمله إلى علم. لأنّا لا نسلّم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه، و هو موضع الخلاف، بل إنّما أمروا برجوع العامى إلى المفتى فقط، فأمّا العلم بقوله تقليدا فلا. فإن قيل: فما الفائدة فى رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله؟ قلنا: الفائدة فى ذلك أن يصير له بفتياه و فتيا غيره من علماء الإمامية سبيل إلى العلم بإجماعهم، فيعمل بالحكم على يقين يتبين صحة ذلك ..» «١».

و أمّا الطائفة الثانية، فمنهم المحدث الجليل صاحب الوسائل فى مواضع من كلماته، فمنها: قوله فى باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عليه السّلام فيما يقول برأيه- بعد نقل رواية التفسير المشتملة على قوله عليه السّلام: «فللعوام أن يقلدوه»- ما لفظه: «أقول:

---

(١) الجوامع الفقهية، ص ۴۸۶

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵۲۷

....

التقليد المرخّص فيه هنا إنما هو قبول الرواية، لا قبول الرّأى و الاجتهاد و الظن، و هذا واضح، و ذلك لا خلاف فيه ..» «١».

و منها: قوله بعد بيان جملة من الآيات الناهية عن متابعة ما وراء العلم: «يستفاد من هذه الآيات الشريفة جملة من المطالب التى تواترت بها الأحاديث .. و رابعها: عدم جواز التقليد مطلقا، و ليس له أيضا مخصّص صريح يعتدّ به ..» «٢».

و أمّا أدلتهم على حرمة التقليد فوجوه ثلاثة:

الأوّل: العمومات الناهية عن اتباع غير العلم كتابا و سنة. أمّا الكتاب فكقوله تعالى:

«وَ لٰا تَقْفُ مٰا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و قوله تعالى: «إِنَّمٰا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشٰاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ مٰا لٰا تَعْلَمُونَ» و قوله تعالى: «وَ مٰا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» و حيث إنّ فتوى الفقيه لا تفيد العلم بالحكم الواقعى فيحرم قبولها و العمل بها».

و أما السنة فكخبر هشام بن سالم، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ما حق اللّه على خلقه؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون و يكفّوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى اللّه حقه» و نحوها غيرها مما يدل على حرمة متابعة غير العلم، و يندرج فى عمومه فتوى المجتهد.

الثانى: ما يدل على ذمّ التقليد من الكتاب و السنة. أمّا الكتاب فكقوله تعالى: «قٰالُوا: إِنّٰا وَجَدْنٰا آبٰاءَنٰا عَلىٰ أُمَّةٍ، وَ إِنّٰا عَلىٰ آثٰارِهِمْ مُهْتَدُونَ» و كقوله تعالى: «وَ إِذٰا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ قٰالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مٰا أَلْفَيْنٰا عَلَيْهِ آبٰاءَنٰا أَ وَ لَوْ كٰانَ آبٰاؤُهُمْ لٰا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لٰا يَهْتَدُونَ» إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم التقليد.

و أمّا السنة فكخبر الحسن بن إسحاق عن الرضا عن آبائه «عليهم الصلاة و السّلام» قال: «قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم: من دان بغير سماع ألزمه اللّه البتة إلى الفناء» بتقريب: أنّ التقليد و التعبد برأى المجتهد تديّن بغير سماع من النبى أو الوصى، و مصير هذا التدين إلى الفناء، فلا بد من الاستدلال أو قراءة متن الرواية للعامى، كما ادّعاه بعض المانعين.

الثالث: قياس المسائل الفرعية بالأصول الاعتقادية، بتقريب: أنّ المسائل الاعتقادية

---

(١) الوسائل، ١٨- ٩۵

(۲) الفوائد الطوسية، الفائدة: ۷۵، ص ۳۲۴

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۲۸

اتّباع غير العلم (۱)، و الذّمّ (۲) على التقليد من (۳) الآيات و الروايات، قال اللّه

مع غموضها- لاحتياجها إلى براهين فعلية و من إبطال الدور و التسلسل و غيرهما مما يعجز عنه العامى غالبا- لم يشرّع فيها التقليد و الأخذ بقول الغير، فعدم تشريع التقليد فى المسائل الفرعية التى لا تكون بذلك الغموض لا بد و أن يكون أولى، فيثبت بالأولوية عدم جواز التقليد فى الفروع.

هذه أدلة حرمة التقليد، و ستأتى المناقشة فيها.

(۱) هذا إشارة إلى الدليل الأوّل، كما أنّ قوله: «و الذم» إشارة إلى الدليل الثانى، و أجاب عنهما بوجه مشترك، و خصّ الدليل الثانى بمناقشة أخرى.

أمّا الوجه المشترك فقد أشار إليه بقوله: «فيكون مخصّصا» و توضيحه: أنّ فتوى الفقيه و إن لم تكن مفيدة للعلم بالحكم الواقعى- لكثرة آراء الفقهاء فى مسألة واحدة- و غايته إفادتها للظن بالواقع، إلّا أنّ أدلة جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم- من الفطرة و الأخبار القطعية- مقدمة على هذه العمومات الناهية عن متابعة غير العلم، و على الأدلّة الذامة على التقليد، لكون النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق، و مقتضى حمل العام على الخاصّ- الّذى هو من أوضح الجموع العرفية- تخصيص تلك العمومات بأدلة التقليد، فالمتحصل حينئذ جواز التقليد بلا إشكال.

و أمّا الوجه المختص بالدليل الثانى فهو: أنّ الأدلّة الذّامة على التقليد ليس لها عموم- من أوّل الأمر- ليشمل التقليد فى الفروع كى يلزم تخصيصها بأدلة جواز التقليد. و الوجه فى عدم عمومها له: أنّ المحتمل قويّا- بحيث يصادم الظهور الإطلاقى- ورودها فى موارد خاصة و هى التقليد فى الاعتقاديات كالنّبوّة، أو تقليد الجاهل، و لا ريب فى صحة الذم فى هذين الموردين، و ورود الذم فيهما- لو لم يكن قرينة صارفة لعموم ما دلّ على ذمّ التقليد إلى خصوص الموردين- فلا أقلّ من صلاحيته للقرينية و منع الإطلاق.

(۲) معطوف على «عدم» أى: لما دلّ على الذم على التقليد.

(۳) بيان للموصول فى «لما دل» و اقتصر المصنف على ذكر آية واحدة لكل من المضمونين، و لم يذكر الروايات، و قد عرفتها.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۲۹

تبارك و تعالى: «وَ لا تَقْفُ ما لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (۱) و قوله تعالى: «قالُوا إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنّا عَلى آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ» (۲).

مع احتمال (۳) أنّ الذم إنّما كان على تقليدهم للجاهل، أو فى الأصول الاعتقادية التى لا بدّ فيها من اليقين (۴).

---

(۱) هذه الآية من العمومات الناهية عن متابعة غير العلم سواء أ كان فى الأحكام الفرعية أم غيرها.

جزائرى، سيد محمد جعفر مروج، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ۳ جلد، مؤسسة دار الكتاب، قم - ايران، سوم، ۱۴۱۵ ه ق

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)؛ ج۸، ص: ۵۲۹

(۲) هذه الآية من العمومات الذامة على مطلق متابعة الغير سواء فى الأحكام الفرعية و غيرها.

(۳) هذا هو الوجه المختص بالدليل الثانى، و مقصود المصنف من إبداء هذا الاحتمال- المصادم للظهور، لا مطلق الاحتمال، و إلّا فهو

موجود فى كل ظاهر- دعوى خروج تقليد الجاهل للمجتهد عن أدلّة الذم على التقليد تخصصا، و لا حاجة إلى الجواب الأوّل و هو تخصيص العموم. و الوجه فى هذا التخصيص: أنّ موضوع جواز التقليد هو رجوع الجاهل بالأحكام الفرعية إلى العالم بها، و من المعلوم أنّ الذّم على تقليد الجاهل للجاهل- أو الذم على رجوع الجاهل بالاعتقاديات إلى العالم بها- أجنبى عن المقام، لتعدد الموضوع الموجب لتعدد الحكم.

و الحاصل: أنّ التقليد الّذى يتوافق الشرع و العقل على مذموميته هو الاتباع و الانقياد لكل أحد، فإن الإنسان أشرف مقاما و أجل شأنا من أن يميل مع كل ريح تذهب به يمينا و شمالا، فإنّ له عقلا يرشده إلى الخير و الصلاح، فالاتباع المطلق مذموم و قبيح عقلا و شرعا، و لا كلام فيه.

و لكن التقليد المبحوث عنه فى المقام خارج عن إطار هذا الانقياد المذموم، و ذلك لأنّه بمعنى رجوع الجاهل إلى العالم، و هو مما استقرت عليه سيرة العقلاء فى جميع أمورهم و شئونهم مرّ الدهور و الأعوام، استنادا إلى استقلال عقل كل واحد منهم ببداهته، و مع هذه الجهة المرجحة لا يكون متابعة قول أهل الخبرة مذمومة بنظر العقل قطعا، بل هى أمر ممدوح مستحسن، و بهذا ظهر اختلاف التقليد المذموم و الممدوح موضوعا.

(۴) و لا يقين بالواقع فى المقام و هو التقليد فى الفروع. أو كان الذّم عن التقليد لأجل

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥٣٠

و أمّا قياس (١) المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية فى (٢) أنّه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها (٣)، كذلك لا يجوز فيها (۴) بالطريق الأولى، لسهولتها، فباطل (۵) [١].

عدم اجتماع الشرائط الأخذ بعض العلماء الرّشوة و متابعته الهوى، و هو أجنبى أيضا عن المدّعى أعنى رجوع الجاهل بالأحكام الفرعية إلى الفقيه العادل.

(١) هذا إشارة إلى الدليل الثالث على حرمة التقليد فى الفروع، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الثالث: قياس المسائل الفرعية .. إلخ».

(٢) متعلق ب «قياس» و بيان له، و ضمير «أنه» للشأن.

(٣) هذا الضمير و ضمير «فيها» المتقدم راجع إلى الأصول الاعتقادية. و وجه الغموض فيها بالنسبة إلى العامى هو عجزه غالبا عن التصديق بمواد الأقيسة، و أنّها من البديهيات أو المشهورات أو غيرهما، و عن الفرق بين البرهان و الخطابة و الجدل، و غير ذلك مما يتوقف على البحث و النّظر.

(۴) أى: لا يجوز التقليد فى المسائل الفرعية بالأولويّة القطعية، لسهولة المسائل الفرعية بالنسبة إلى الاعتقاديات، فإذا حرم التقليد فى الاعتقاديات مع ما فيها من الغموض حرم التقليد فى الفروع بالأولويّة، لسهولتها.

(۵) جواب قوله: «و أما قياس» و ردّ للدليل الثالث على حرمة التقليد فى حق العامى.

و أفاد فى منع القياس وجهين، أحدهما: أن العمل بالقياس باطل فى الشريعة، فلا يمكن جعله دليلا.

ثانيهما: أنّ القياس هنا مع الفارق، لكون المسائل الاعتقادية التى يجب تحصيل العلم فيها معدودة، و ليست كثيرة حتى يصعب تحصيل اليقين فيها، فالواجب معرفة الأصول الخمسة الاعتقادية، دون كثير من خصوصياتها، كما تقدم فى أواخر مباحث الظن. و هذا بخلاف المسائل الفرعية، فإنّها مما لا تحصى كثرة، و لا يتيسّر الاجتهاد فعلا

---

[١] ليس المدّعى مجرد قياس الفرعيات على الأصول الاعتقادية حتى يمنع عنه بأنه قياس، بل المدّعى أولوية حرمة التقليد فى الفروع من حرمته فى الأصول، فلا بد من منع هذه الأولوية، لا

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ٥٣١

مع أنه (١) مع الفارق، ضرورة (٢) أنّ الأصول الاعتقادية (٣) مسائل معدودة بخلافها، فإنّها (۴) مما لا تعد و لا تحصى،

فى جميعها إلّا للأوحدى فى كليّاتها و قواعدها، مع عدم تمكن كل من له ملكة مطلقة من ردّ جميع الجزئيات إلى أصولها، و لذا تراهم يترددون فى كون بعض الفروع من جزئيات القاعدة الكذائية أو غيرها من القواعد الاخر كما هو واضح جدّاً.

(١) أى: أن القياس، و هذا إشارة إلى الوجه الثانى لردّ القياس المتقدم بقولنا: «ثانيهما أن القياس هنا مع الفارق .. إلخ».

(٢) هذا بيان الفارق بين المسائل الاعتقادية و العملية.

(٣) التى يجب فيها تحصيل المعرفة بها، لا- مطلق المسائل الاعتقادية، فإنّها كثيرة فى نفسها، و ضميرا «بخلافها، فانها» راجعان إلى المسائل الفرعية.

(۴) تعليل لقوله: «بخلافها» و وجه كثرة المسائل الفرعية واضح، فان فى الصلاة

الاقتصار على بطلان القياس.

فالأولى أن يقال: إن أريد بالتقليد الممنوع فى أصول الدين التعبد برأى المجتهد فيها فهو فى محله، لكن لا مجال لمقايسة التقليد فى الفروع عليه، لفرض قيام الدليل على جواز التقليد- بمعنى التعبد- فى الفروع، و قيام الدليل على عدم كفايته فى الأصول.

و أولوية الأصول من الفروع ممنوعة، إذ المعتبر من الدليل فى الأصول الاعتقادية ليس هو الدليل العقلى النظريّ الّذى يعتمد عليه الفلاسفة و المتكلمون كبرهان الصدّيقين كى يكون عاميّة المكلفين قاصرين عن إقامته، بل هو مطلق الدليل و لو على نحو الإجمال حتى مع العجز عن بسط مقدماته بالنحو المقرّر فى علم الميزان، و مثله ميسور لكل أحد حتى العجائز و الصبيان. و هذا بخلاف الاجتهاد فى الفروع، فإنّه بذل الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم، و هو عند أهله أشق من طول الجهاد.

و إن أريد بالتقليد الممنوع فى أصول الدين اتّباع قول الغير فيما إذا اطمأنّ به و حصل الوثوق بقوله فأصل هذا المنع فى غير محله، لكفاية الاطمئنان بالمعارف الحقّة و لو لم يكن مستندا إلى الاستدلال المنتج للعلم القطعى به.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ٥٣٢

و لا يكاد يتيسّر [١] من الاجتهاد فيها فعلا طول (١) العمر إلّا للأوحدى فى كلّياتها (٢)، كما لا يخفى.

وحدها أربعة آلاف مسألة كما قيل. و حديث زرارة فى أحكام الحج و سؤاله عنها من الإمامين الهمامين عليهما السّلام طوال أربعين عاما معروف. أضف إلى ذلك كثيرا من المسائل المستحدثة فى هذه الأعصار و التى ستحدث بعد بتبع حدوث موضوعاتها، و ليست معنونة فى النصوص، و إنّما يكون استنباط أحكامها على ذمّة الفقهاء، و معه كيف يقاس حرمة التقليد فى الفروع بحرمته فى الأصول؟ مع أنّ الفقهاء لا يتمكنون من الإحاطة بجزئيات الأحكام الفرعية فضلا عن العامى الّذى لا حظّ له من العلم، فكيف يتجه إلزامه بالبحث و النّظر حتى يعمل برأيه؟

(١) بالنصب ظرف لقوله: «يتيسر الاجتهاد فعلا» أى: أن الفقيه إذا صرف طول عمره فى استنباط الأحكام الفرعية لما تمكن من الاجتهاد فى جميع جزئيات المسائل، بل غايته التوفيق لاستنباط كلياتها، فمثل صاحب الجواهر و إن منحه اللّه موهبة عظمى و هى تأليف دورة كاملة من الفقه الشريف فى مدة خمس و عشرين سنة، إلّا أن كثيرا من جزئيات المسائل غير معنونة فى ذلك الكتاب الشريف كما لا يخفى على المراجع إلى هذا الكنز العظيم من الجواهر.

(٢) هذا الضمير و ضمير «فيها» راجعان إلى «المسائل الفرعيّة».

---

[١] لا- تقتضى قاعدة نفى العسر و الحرج رفع وجوب الاجتهاد عن العامى مطلقا، بل تقتضى التبعيض فى مراتبه. لكن لا تصل النوبة إليه بعد السيرة الممضاة بالأخبار المتقدمة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۳۳

فصل (١) [تقليد الأعلم]

إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء فى

تقليد الأعلم

(١) الغرض من عقد هذا الفصل البحث عن شرطية الأعلمية و عدمها فى مرجع التقليد، و موضوع هذه المسألة هو علم العامى باختلاف الفقهاء فى العلم و الفقاهة، و فى الفتوى، إذ لو كان الفقهاء متساوين فى الفضيلة أو متوافقين فى الفتوى- مع اختلافهم فى الفقاهة- كان خارجا عن موضوع البحث.

فيعتبر فى موضوع مسألة تقليد الأعلم أمران: أحدهما علم المقلّد باختلاف الفقهاء فى الفضيلة، و الآخر: اختلافهم فى الفتوى، إذ مع التساوى فى الفقاهة و الاختلاف فى الفتوى يتخير العامى- كما عن المشهور- فى تقليد أيّهما شاء، على إشكال فيه. و مع اتفاقهم فى الفتوى لا أثر لوجوب تقليد الأعلم لو قيل به، إذ تكون حينئذ فتاواهم المتوافقة كالروايات المتطابقة على حكم من الأحكام فى كون الدليل هو الجامع بينها، و فى عدم وجوب الاستناد إلى واحدة منها بالخصوص.

هذا موضوع البحث فى المتن، و للمسألة صور أخرى لم يتعرّض لها المصنف و هى كثيرة تتفرع على العلم الإجمالى باختلاف الفقهاء فى الفضيلة و الفتوى و الشك فى كل منهما، و على العلم التفصيلىّ باختلافهم فى الفضيلة و الشك فى توافقهم فى الفتوى، و غير ذلك، و لعلّنا نتعرّض لبيان أحكامها فى التعليقة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۳۴

الفتوى (١) مع اختلافهم فى العلم و الفقاهة (٢)، فلا بد (٣) من الرجوع إلى

و كيف كان فالمصنف جعل البحث فى هذه المسألة فى مقامين: أحدهما فى الجاهل العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو مقتضى الأدلة فى مسألة تقليد الأعلم.

و ثانيهما: فى القادر على الاجتهاد فى هذه المسألة، و سيأتى.

(١) هذا إشارة إلى الأمر الأوّل مما يعتبر فى وجوب تقليد الأعلم، و قد تقدم بقولنا:

«أحدهما علم المقلد باختلاف الفقهاء ..».

(٢) هذا إشارة إلى الأمر الثانى مما يعتبر فى وجوب تقليد الأعلم، و قد مر آنفا بقولنا:

«و الآخر اختلافهم فى الفتوى .. إلخ».

(٣) هذا إشارة إلى المقام الأوّل، و هو بيان وظيفة العامى الملتفت إلى اختلاف الفقهاء فى الفضيلة و الفتوى، و حاصل ما أفاده فيه: أنّ اللازم على العامى العاجز عن استنباط حكم هذه المسألة هو متابعة ما يدركه عقله، و لا يخلو الأمر من صورتين: إحداهما: أن يحتمل دخل خصوصية الأعلمية فى مرجع التقليد، و ثانيتهما: أن يستقل عقله بعدم دخلها فيه، و مساواة الفاضل للمفضول فى حجية فتوى كل منهما.

ففى الأولى يتعيّن على العامى الرجوع فى الأحكام الفرعية إلى خصوص الأعلم، لكون المقام من صغريات التعيين و التخيير فى الحجية، و من المقرّر فى محلّه أن المرجع فيها قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم الأخذ بما يقطع بحجيته، و هو فتوى الأعلم، للقطع بحجيته تعيينا أو تخييرا بينها و بين فتوى المفضول، فيعلم بجواز تقليد الأعلم، و يشك فى اعتبار فتوى المفضول، و الأصل عدم اعتبارها، لأنّ احتمال العقاب معها موجود، و لا دافع له، فلا يجوز عقلا العمل بها و الاعتماد عليها بخلاف فتوى الأعلم، فإنّ حجيتها القطعية تدفع الاحتمال المزبور، للقطع بفراغ ذمته معها عما اشتغلت به من التكليف، فيكون تقليد الأعلم كأصل التقليد عقليا و خارجا عما يتطرّق إليه التقليد شرعا كبعض خصوصياته مثل الإيمان و العدالة.

و فى الصورة الثانية- و هى استقلال عقل العامى بطريقيّة كلّ من فتوى الفاضل و المفضول إلى الواقع- لا يتعيّن الرجوع إلى الأعلم، لتحقق مناط جواز التقليد- و هى الفقاهة فى الدين- فى كلتا الفتويين، فيجوز له تقليد المفضول ابتداء أو بالاستناد إلى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٣٥

الأفضل إذا احتمل تعيّنه (١)، للقطع بحجيته (٢) و الشك فى حجية

فتوى الأعلم إذا كانت فتواه فى خصوص مسألة تقليد الأعلم عدم وجوبه. هذا ما أفاده المصنف «قده» بالنسبة إلى وظيفة العامى عند علمه باختلاف الفقهاء فى الفتوى و الفضيلة.

و المتحصّل من كلامه صور ثلاث، قد حكم فى واحدة منها- و هى احتمال دخل الأعلمية فى جواز التقليد- بتعيّن الرجوع إلى الأعلم، و فى اثنتين منها بجواز تقليد المفضول:

إحداهما: استقلال عقله بعدم اعتبار أعلمية الفقيه فى التقليد، فيرجع إلى أيّهما شاء.

ثانيتهما: احتمال دخل الأعلمية فيه، فرجع إلى الأعلم، و لكن كانت فتواه فى المسألة عدم وجوب تقليد الأعلم، فقلّده العامى فى خصوص هذه المسألة، و رجع فى الأحكام الفرعية إلى المفضول.

و قد ورد حكم هذه الصور الثلاث فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» فقال المقرّر فى الموضع الأوّل من بحث تقليد الأعلم: «و قبل الخوض ينبغى رسم أمرين: أحدهما: أنّه لا يعقل الخلاف فى رجوع العامى غير البالغ رتبة الاجتهاد فى هذه الواقعة إلى الأعلم و الأفضل، بل لا بد أن يكون الخلاف فى مقتضى الأدلة الشرعية. و توضيحه: أنّ المقلد إمّا أن يكون ملتفتا إلى الخلاف فى هذه الواقعة أولا و على الأوّل فإمّا أن يستقل عقله بالتساوى فلا كلام أيضا، إذ لا يعقل تكليفه بخلاف علمه. و إمّا أن يكون متردّدا كغيرها من الوقائع المشكوك فيها، فإذا حاول استعلام حال هذه الواقعة بالتقليد فلا يعقل لرجوعه إلى غير الأعلم على وجه التقليد وجه، لأن استعلام حال هذه الواقعة من غير الأعلم لعلّه غير مفيد، إذ لم يثبت جوازه بعد. و إن كان الاعتماد فى الاستعلام المذكور هو قول غير الأعلم فهو دور. نعم المجتهد إنّما يجوز له الإفتاء بما ظنّه من الأدلة الشرعية جوازا أو منعا ..، و لو بنى على الجواز يفتى به لو راجعه المقلّد».

(١) أى: إذا احتمل المقلّد تعيّن الرجوع إلى الأفضل. و هذا إشارة إلى الصورة الأولى من الصور الثلاث.

(٢) هذا الضمير و ضمير «غيره» راجعان إلى «فتوى الأفضل» فالأولى تأنيثهما.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٣٦

غيره (١)، و لا وجه لرجوعه (٢) إلى الغير فى تقليده إلّا على نحو دائر (٣) نعم (۴) لا بأس برجوعه إليه إذا استقلّ عقله (۵) بالتساوى و جواز الرجوع إليه أيضا (۶)، أو جوّز (٧) له الأفضل بعد رجوعه إليه (٨). هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضية الأدلة فى هذه المسألة (٩).

---

(۱) قال المصنف فی مسألة الدوران بین المحذورین: «و لا یذهب علیک أن استقلال العقل بالتخییر إنما هو فیما لا یحتمل الترجیح فی أحدهما علی التعیین، و مع احتماله لا یبعد دعوی استقلاله بتعیّنه».

(۲) أی: لرجوع المقلّد إلی غیر الأفضل فی تقلید غیر الأفضل.

(۳) لتوقف جواز تقلید المفضول علی حجیة فتاواه، و توقف حجیّتها علی حکم العقل بالتخییر بین فتویی الفاضل و المفضول، و حکمه بالتخییر یتوقف علی حجیة فتوی المفضول، إذ لا ـ معنی للتخییر بین الحجة و اللاحجة. و علیه فحجیة فتوی المفضول تتوقف علی التخییر بینهما، و التخییر یتوقف علی حجیة آراء المفضول، و هذا هو الدور المستحیل.

(۴) استدراک علی قوله: «و لا ـ وجه لرجوعه إلی الغیر» و هذا إشارة إلی الصورة الثانیة المتقدمة بقولنا: «و فی الصورة الثانیة و هی استقلال عقل العامی .. إلخ».

(۵) هذا فی قبال احتمال تعیّن تقلید الأعلم. و ضمیرا «برجوعه، عقله» راجعان إلی المقلد، و ضمیر «إلیه» فی الموضعین راجع إلی غیر الأفضل.

(۶) أی: کجواز الرجوع إلی الأفضل، و المراد بالجواز هو الأعم الصادق علی الوجوب.

(۷) معطوف علی «استقل» و هذا إشارة إلی الصورة الثالثة المتقدمة بقولنا: «ثانیتهما:

احتمال دخل الأعلمیة فیه فرجع إلی الأعلم .. إلخ»، و حاصل هذه الصورة الثالثة: أنّ المقلد یرجع فی خصوص مسألة تقلید الأعلم إلی الأفضل القائل بعدم اعتبار الأعلمیة فی مرجع التقلید، و هی مسألة أصولیة، و یرجع فی الفروع إلی المفضول.

(۸) أی: إلی الأفضل، و ضمیرا «له، رجوعه» راجعان إلی المقلّد.

(۹) أی: مسألة تقلید الأفضل. هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل.

القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (منتهی الدرایة)، ج‌۸، ص: ۵۳۷

و أمّا غیره (۱) فقد اختلفوا فی جواز تقدیم المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم إلی الجواز (۲)، و المعروف بین الأصحاب- علی ما قیل (۳)-

---

(۱) أی: غیر المقلّد العاجز عن معرفة مقتضی الأدلة. و هذا شروع فی المقام الثانی و هو ما یستفیده المجتهد القادر علی استنباط حکم مسألة تقلید الأعلم، و حاصل ما أفاده فیه:

أنّ هذه المسألة ذات قولین:

أحدهما: عدم جواز تقلید المفضول و تعیّن تقلید الأفضل، و هذا هو المشهور، بل المدعی علیه الإجماع.

ثانیهما: جواز تقلید المفضول، و عدم وجوب تقلید الأعلم تعیینا، و هو خیرة جماعة منهم صاحبا القوانین و الفصول. و المصنف «قده» اختار مذهب المشهور و استدل علیه بالأصل، و سیأتی بیانه.

(۲) قال المحقق القمی بعد منع أقربیة قول الأعلم ما لفظه: «فحینئذ فالقول بوجوب تقدیم قول الأعلم للمقلّد علی الإطلاق لا یتم. و دعوی الإجماع فی أمثال هذه المسائل مع أنّها غیر ظاهرة منهم و غیر واضحة فی نفسها یظهر بطلانها من استنادهم فی دعواهم هذه إلی أنّه أقرب و آکد و أرجح».

و قال تلمیذه المحقق الشیخ و محمد حسین الأصفهانی فی الفصول بعد المناقشة فی أدلّة بعدم جواز تقلید الأعلم: «فالقول بالجواز إذن أوضح، و إن کان المنع أحوط».

(۳) نسب جمع- منهم شیخنا الأعظم و صاحب الفصول «قدهما»- إلی الأصحاب القول بعدم جواز تقلید المفضول، قال فی الفصول: «و قد نسبه بعضهم إلی الأصحاب مدّعیا علیه الإجماع» و ستأتی هذه النسبة فی کلام الشیخ أیضا.

و قال مقرّر بحثه الشريف: «إذا اختلف الأحياء فى العلم و الفضيلة، فهل يتعيّن تقليد الأفضل؟ أو يتخيّر بينه و بين تقليد المفضول، حدث لجماعة ممّن تأخّر عن الشهيد الثانى قول بالتخيير، بعد اتّفاق من تقدّم عنه ظاهرا على تعيين الفاضل .. لكن الحق الّذى لا ينبغى الارتياب فيه هو الأوّل من لزوم تقديم الأفضل. لكن العنوان الّذى يتكلّم فيه الآن هو ما إذا علم اختلاف الفاضل و المفضول ..».

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٣٨

عدمه (١). و هو الأقوى، للأصل (٢) و عدم دليل على خلافه (٣).

---

(١) أى: عدم الجواز، قال السيد المرتضى «قده»: «و إن كان بعضهم عنده أعلم من بعض و أورع أو أدين فقد اختلفوا، فمنهم من جعله مخيّرا، و منهم من أوجب أن يستفتى المقدّم فى العلم و الدين، و هو أولى، لأنّ الثقة منها أقرب و أوكد، و الأصول بذلك كلّها شاهدة» «١».

و قال المحقق: «و إن كان أحدهم أرجح فى العلم و العدالة وجب العمل بفتواه. و إن اتّفق اثنان أحدهما أعلم و الآخر أكثر عدالة و ورعا قدّم الأعلم، لأنّ الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع، و القدر الّذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر» «٢».

و قال صاحب العالم: «و إن كان بعضهم أرجح فى العلم و العدالة من بعض تعيّن عليه تقليده، و هو قول أصحابنا الذين وصل إلينا كلامهم. و حجتهم عليه: أنّ الثقة بقول الأعلم أقرب و أوكد» «٣».

(٢) يعنى: أصالة عدم حجية قول المفضول عند معارضته لقول الفاضل، لصيرورة قول المفضول مشكوك الحجية، فيشمله عموم الأدلة الناهية عن متابعة ما وراء العلم، و لكن قول الفاضل معلوم الحجية إمّا تعيين و إمّا تخييرا، و من المعلوم كفاية الشك فى الحجية فى عدم جواز ترتيب آثار الحجة عليه. و عن شيخنا الأعظم: «ان الظاهر من كل من تعرض للمسألة و وصل كلامه إلينا: أنّ الأصل مع المانعين. و تقريره: أنّه لا شكّ أنّ العمل بقول الغير و مطابقة العمل بقوله- و هو المعبّر عنه بالتقليد- عمل بما وراء العلم .. فيبقى متابعة المفضول فى حرمة العمل بما وراء العلم».

(٣) أى: خلاف أصل التعيين، إذ لو كان دليل على خلاف أصالة التعيين فإن كان مثل الإطلاق من الأدلة الاجتهادية فهو وارد على أصالة التعيين. و إن كان أصلا عمليا كأصالة التخيير أو استصحابه لزم ملاحظة النسبة بينهما، و سيظهر عدم وجود معارض لأصالة التعيين التى عوّل عليها المصنف و غيره.

---

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٨٠١

(٢) معارج الأصول، ص ٢٠١

(٣) معالم الدين، ص ٢٤١

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٣٩

و لا إطلاق فى أدلة التقليد (١)

---

(١) هذا بيان لقوله: «و عدم دليل على خلافه» و إشارة إلى ما استدلّ به على جواز تقليد المفضول من الوجوه التى لو تمّت لكانت حاكمة على أصالة عدم حجية فتوى المفضول، و الوجوه المشار إليها فى المتن ثلاثة، يكون مفاد الأوّلين منها عدم وجوب تقليد الأعلم بعنوان أوّلى، و مفاد الثالث الاعتراف باقتضاء الأدلة الأوّلية لوجوب تقليد الأعلم، لكن الدليل الثانوى يقتضى جواز تقليد المفضول. و سيأتى تقريب الكل «إن شاء اللّه تعالى».

أمّا الدليل الأوّل فهو: أنّ مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية على جواز التقليد من الآيات و الروايات هو حجية قول العالم مطلقا و إن كان مفضولا، فيجوز تقليد غير الأعلم أيضا، قال في الفصول: «و الأصل مدفوع بعموم آيات المقام و رواياته، فإنّ المستفاد منها عدم تعيين الأفضل، فيتخيّر بين تقليده و تقليد المفضول».

و تقريب إطلاق الأدلة اللفظية هو: أنّ آيتى النفر و السؤال دلّتا على حجية إنذار الفقيه فى الدين و قول العالم، و لا ريب فى إناطة الحجية بصدق عنوانى الفقيه و العالم، سواء أ كان الفقهاء و العلماء متساوين فى الفضيلة أم مختلفين فيها.

و كذا الروايات المتقدمة فى الفصل السابق المتضمنة لحجية الفتوى عن علم، و للإرجاع إلى الفقهاء و رواة الأحاديث بعنوان عام، كقوله عليه السّلام: «و أمّا من كان من الفقهاء .. فللعوام أن يقلّدوه» و «فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حجتى عليكم» و «فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حبّنا و كثير القدم فى أمرنا» و نحوها.

و تقريب دلالتها: أنّها و إن كانت ظاهرة فى الحجية التعيينيّة لا التخييرية التى هى مورد البحث، فهى تدل على أنّ قول كل واحد من الفقهاء و رواة الأحاديث حجة تعيينا لا تخييرا بينه و بين غيره من أقوال الفقهاء، إذ الحجية التخييرية كالوجوب التخييرى منوطة بمئونة زائدة ثبوتا و إثباتا، لكنها تصرف عن ظاهرها فى صورة تعارض الفتويين إلى إرادة الحجية التخييرية، و ذلك لشيوع الاختلاف فى الفتوى كشيوع التفاوت فى العلم و الفضيلة، لندرة توافق جمع من المجتهدين فى الفتوى و فى الفضيلة. و مع هذه الغلبة لم يقيّدوا عليهم السّلام الرجوع إلى الفقيه بما إذا لم تكن فتواه مخالفة لفتوى غيره من الفقهاء،

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۴۰

....

كما لم يقيّدوا عليهم السّلام الرجوع إلى الفقيه بما إذا تعذر الرجوع إلى الأفقه، مع العلم العادى بعدم تساويهم فى الفقاهة.

و عليه فهذه قرينة قطعية على إطلاق الأدلّة، و كون فتوى المفضول كفتوى الفاضل فى الحجية و الاعتبار و إن كانتا متخالفتين.

و الحاصل: أنّه- بعد الاعتراف بدلالة جملة من الأدلة اللفظية على حجية فتوى الفقيه على العامى- لا بدّ من الالتزام بدلالة إطلاقها على التخيير بين المتفقين فى الفتوى و المختلفين فيها، سواء كانوا متساوين فى الفضيلة أم لا. و لا سبيل لحمل الإطلاقات المتقدمة على فرض توافقهم فى الفضيلة و الفتوى، لندرة هذا الفرد و شيوع الاختلاف فى العلم و الرّأى، فالحمل المزبور مساوق لإنكار أصل دلالة الأدلة اللّفظية على حجية الفتوى، و هو خلاف الفرض، هذا.

و قد أجاب المصنف عن الاستدلال بالإطلاق بوجهين:

أحدهما: أنّ هذه الأدلة اللفظية ليست فى مقام تشريع جواز التقليد بحيث يكون جوازه من الأحكام الشرعية، لقوّة احتمال كون السؤال عن أهل العلم لأجل صيرورتهم عالمين بسبب السؤال، لا لأجل الأخذ بقول أهل العلم تعبدا كما هو المطلوب فى المقام.

ثانيهما: أنّه- بعد تسليم دلالة الأدلة اللّفظية على تشريع التقليد و حجية قول الغير تعبدا- لا إطلاق فيها حتى تدلّ به على جواز تقليد المفضول، و عدم اعتبار الأعلميّة فى التقليد، بل هى فى مقام أصل التشريع من دون تكفّلها للخصوصيات، و مع الإهمال لا مجال للاستدلال، لعدم إطلاق أحوالى حتى يدلّ على جواز تقليد العالم فى كل حال حتى حال معارضة فتوى الأفضل لفتواه.

فهذه الأدلة من جهة الإهمال تكون نظير قول الرّجل لولده: «إذا مرضت فراجع الطبيب» فإنّه قاصر عن بيان وظيفة الولد عند تعارض آراء الأطبّاء فى تشخيص المرض و علاجه. فلو فرض وجوب الرجوع إلى أحد الأطبّاء عند تضارب آرائهم كان متوقفا على وجود دليل آخر.

ثم إنّ هذين الوجهين قد نبّه عليهما شيخنا الأعظم بقوله: «و أمّا الإطلاقات المذكورة

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۴۱

- بعد الغض عن نهوضها (۱) على مشروعية أصله [۱]- لوضوح (۲) أنها (۳) إنّما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لا فى كل حال (۴)، من غير تعرض أصلا لصورة معارضته بقول الفاضل، كما (۵) هو شأن الطرق

فيها- بعد الغضّ عن النّظر فى دلالة كثير منها على حجية الفتوى- أنّ إطلاقها موهون بوجهين: أحدهما: عدم إفادتها إلّا لحجية قول المفتى فى نفسه لو خلّى و طبعه كما هو الشأن فى دليل حجية كل أمارة. و أمّا حكم صورة التعارض فلا بدّ فيه من الرجوع إلى العقل أو النقل ..» «۱».

(۱) أى: نهوض الإطلاقات على مشروعية أصل جواز التقليد. و هذا إشارة إلى المناقشة الأولى فى التمسك بالإطلاقات اللفظية، و قد تقدم بقولنا: «أحدهما أن هذه الأدلة اللّفظية ليست .. إلخ».

(۲) تعليل لقوله: «لا إطلاق» و إشارة إلى المناقشة الثانية فى الاستدلال بإطلاق الأدلة اللفظية على تخيير العامى فى الرجوع إلى الفاضل و المفضول، و قد تقدم بقولنا: «ثانيهما:

انه بعد تسليم دلالة الأدلّة اللفظية .. إلخ».

(۳) أى: أن أدلة التقليد إنما تكون فى مقام جعل الحجية الاقتضائية لا الفعلية حتى يؤخذ بإطلاق الحجية الفعلية لكل من فتويى الفاضل و المفضول المتخالفين حسب الفرض، فأدلة التقليد تدلّ على حجية فتوى المجتهد بنحو الإهمال بلا نظر إلى الطوارى و الخصوصيات من تخالف الفتاوى و تعارضها، و اختلاف الفقهاء فى الفضيلة.

(۴) حتى حال تعارض الفتاوى و اختلاف أربابها فى الفضيلة.

(۵) يعنى: كما أنّ عدم الإطلاق الأحوالى شأن سائر الأمارات، حيث إنّ أدلّة اعتبارها تكون فى مقام تشريع الحجية لها، لا فى مقام اعتبارها فى كل حال حتى فى حال

---

[۱] إن كان مقصوده (قده) من منع نهوض الأدلّة اللفظية منع خصوص دلالة آيتى النفر و السؤال- دون الأخبار الدالة على حجية الفتوى، كما سيأتى فى الفصل الآتى «إن شاء اللّه تعالى»، حيث أجاب عن الاستدلال بالآيات بوجه و عن الروايات بآخر- فما أفاده متين، فيكون المناقشة فى دلالة الآيتين

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۷۸

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏۸، ص: ۵۴۲

و الأمارات على ما لا يخفى

المعارضة، فأدلّة اعتبار التقليد كأدلة سائر الأمارات ليس فيها إطلاق أحوالى حتى يتمسك به فى حال التعارض، فأدلة حجية الخبر الواحد مثلا ناظرة إلى اعتبار خبر الثقة أو العادل فى الجملة بمعنى عدم تكفلها لحال المعارضة بخبر ثقة آخر، و لذا تصل النوبة حال تعارض الخبرين إلى الأخبار العلاجية لتعيين الوظيفة، و إلّا فالأصل الأوّلى فى تعارض الطرق هو التساقط.

و عليه فإذا لم تكن الإطلاقات فى مقام بيان حجية فتوى الفقيه فى حال معارضتها بفتوى أخرى، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملى، و هو ما ذكرناه من أصالة التعيين عند

مقصورة على أجنبيتهما عن باب قبول فتوى المجتهد تعبدا.

و إن كـان مقصوده منع دلالـة الآيـات و الروايـات معـا، فمـا أفاده لا يخلو من غموض، لمنافاته مع تصـريحه فى الفصل السابق بـدلالـة الأخبار بطوائفها العديدة على جواز التقليد.

و أمّا توجيه هذا المنع بما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) من «أنّ الإفتاء فى الصدر الأوّل فى مقام نشر الأحكام كان بنقل الروايات، لا بإظهـار الرّأى و النّظر .. فالإطلاقـات غير متكفلـة لحـال الفتوى حـتى يتمسـك بإطلاقهـا، و إليه يؤول الجواب الأـوّل فى المتن .. لكنه بالتقريب المزبور لا بما أفاده عند المناقشة فى دلالتها على لزوم التقليد أو جوازه ..» «۱»

فلا يخلو من غموض، فإنّه (قده) معترف بمخالفة استظهاره من تلك الروايات لما استظهره الماتن منها، فإنّ المصنف اعتمد عليها فى حجية الفتوى شرعا، و معه كيف يكون مبنى الإشكال فى الاستدلال بها ما استفاده المحقق الأصفهانىّ منها.

مضافا إلى ما فى قوله: «لا بما أفاده عند المناقشة فيها» فإنّ المصـنف إنّما منع- فى الاستدلال على جواز التقليد- من دلالة آيتى النفر و السؤال، و اعترف بدلالـة الأخبـار عليه، فلم يتقـدم مناقشـة فى دلالـة الأخبار من المصـنف حتى يكون قوله فى المتن: «بعـد الغض عن نهوضـها» إشارة إلى مناقشـة أخرى اسـتظهرها المحقق الأصـفهانىّ، لا المناقشـة المتقدمـة من المصـنّف. و لعلّ الأولى الاعتراف بعـدم الوقوف على مقصوده، و اللّه أعلم بحقيقة الحال.

---

(۱) نهاية الدراية، ۳- ۲۱۳

و دعوى (۱) السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين فى الفتوى من

دوران الحجية بين التعيين و التخيير.

هذا ما يتعلّق بالدليل اللفظى، و يأتى الكلام فى الدليل اللبى «إن شاء اللّه تعالى».

(۱) مبتدأ خبره «ممنوعة» و هو معطوف على «لا إطلاق» و هذا إشارة إلى الدليل الثانى على حجية فتوى المفضول عند مخالفتها لفتوى الفاضـل، و حاصـله: أنّ سـيرة المتشـرعة جاريـة على الرجوع إلى كل مجتهـد من دون فحص عن أعلميّته، مع وضوح اختلاف مراتب العلماء فى العلم و الفقاهة كاختلافهم فى الآراء و الفتاوى، فلو كان تقليد الأعلم واجبا عندهم لزم الفحص عن وجوده، لا العمل بفتوى كل من بلغ مرتبة الفقاهة. و هذه السـيرة المتشرعية حجة، لاتصالها بعصر أصحاب الأئمة عليهم السّلام و إمضائها من قبلهم، فإنّ رجوع الجاهلين إلى الفقهاء من أصحاب الأئمة مع اختلافهم فى الفضيلة كان متداولا و معمولا به، و لم يصل إلينا ردع و منع عن سيرتهم.

و هـذه السيرة وردت فى كلمـات شـيخنا الأـعظم تـارة بعنوان التأييـد كمـا فى رسالته المعمولـة فى الاجتهاد و التقليـد، حيث قال بعد الاسـتدلال بإطلاقات الأدلة اللفظية: «إلى غير ذلك من الأخبار المؤيدة باسـتمرار سـيرة العوام من زمن الأئمة عليهم السّـلام إلى زماننا هـذه مـن الرجـوع إلى كـل مجتهـد من دون تفحص عن مجتهـد آخر أعلم منه» «۱». و أخرى بعنوان الـدليل كمـا فى الموضـعين من تقريرات بحثه الشريف، فقال فى الموضع الأوّل:

«الثالث: دعوى استقرار سيرة أصحاب الأئمة على الأخذ بفتاوى أرباب النّظر و الاجتهاد من دون فحص عن الأعلمية ..» فراجع.

و نـاقش المصـنف وفاقـا لشـيخنا الأـعظم فى هـذه السـيرة المـدعاة بمنعها و عـدم تحقق صـغرى لسـيرة المتشـرعة فى المقام، بل الأمر بالعكس، لاسـتقرار سـيرتهم على خلافها، لبناء الجاهلين فى مقام التقليـد على الفحص عن الأعلم عنـد تضارب الآراء، كما هو واضـح بملاحظـة سـائر الموارد، مثلا إذا راجع المريض طبيبا فعيّن له دواء لمرضه، و خالفه طبيب آخر أبصـر منه، فإنّ المريض لا يعتمـد على الدواء الّذى وصفه الطبيب الأوّل، بل يرجع للعلاج إلى الطبيب الّذى يكون أكثر خبرة بعلم الطب من الأوّل. و مع الشك فى

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۷۸

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۴۴

دون فحص عن [على] أعلميته (۱) مع العلم (۲) بأعلمية أحدهما ممنوعة (۳).

و لا عسر (۴) فى تقليد الأعلم،

إطلاق هذه السيرة يؤخذ بالمتيقن منها و هو صورة عدم علم العامى بمخالفة فتوى المفضول لفتوى الفاضل.

قال شيخنا الأعظم «قده» بعد المناقشة فى الإطلاقات: «و مما ذكرنا يعلم الجواب عن السيرة المدعاة، فإنّها محمولة على صورة عدم العلم بالاختلاف، بل اعتقاد الاتفاق، و لذا لو منعت الناس عن الرجوع إلى غير الأعلم- بل عن الرجوع إلى غير المجتهد- اعتذروا بأنّ الشرع واحد، و حكم اللّه لا يختلف، و لذا يرجع العوام إلى غير المجتهدين معتذرين بأن حكم اللّه واحد» «۱».

(۱) أى: أعلمية أحد المخالفين، و ضمير «أحدهما» راجع إلى المخالفين فى الفتوى.

(۲) كما هو مفروض البحث فى هذه المسألة، على ما نبّه عليه بقوله: «إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم و الفقاهة».

(۳) خبر «دعوى» و قد عرفت وجه المنع بقولنا: «و ناقش المصنف وفاقا لشيخنا الأعظم فى هذه السيرة .. إلخ».

(۴) معطوف على «لا- إطلاق» و إشارة إلى ثالث الأدلة على تخيير العامى بين تقليد الفاضل و المفضول، و قد جعله فى الفصول فى عداد الأدلة فقال: «مع ما فى تعيين الأفضل من الضيق القريب من الحرج» و عدّه شيخنا الأعظم فى موضعين من التقريرات من أدلتهم، و لكنه فى رسالة الاجتهاد و التقليد جعل هذا الوجه من المؤيّدات، حيث قال بعد تأييد إطلاقات الأخبار بالسيرة ما لفظه: «و بلزوم الحرج فى الاقتصار على تقليد الأعلم، لتعسّر تشخيص الأعلم مفهوما و مصداقا، و تعسر تحصيل فتاواه» «۲».

و كيف كان فمحصل هذا الدليل هو التمسك بقاعدة نفى العسر و الحرج فى الشريعة، و بيانه: أنّه لو لم يتمّ الاستدلال بإطلاق الأدلة اللفظية و لا بسيرة المتشرعة على جواز الرجوع إلى المفضول، و تعيّن الرجوع إلى الفاضل إمّا لأصالة التعيين فى الحجية و إمّا للأدلة الآتية، قلنا: انّه لا بد من رفع اليد عن وجوب تقليد الأعلم لدليل ثانوى، و هو: أنّ

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۷۹

(۲) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۷۹

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۴۵

....

فى وجوب الاقتصار على تقليد الأعلم حرجا عظيما، و هو منفى فى الشريعة المقدسة.

و وجه العسر أمران:

أحدهما: أنّ جميع المكلفين ليسوا فى بلد المجتهد الفاضل حتى يسهل لهم الرجوع إليه فى كل مسألة، فلا بد لهم من شدّ الرحال من البلاد البعيدة للوصول إلى الأعلم و السؤال عنه، و من المعلوم أنّ هذا يوجب العسر الشديد على المقلّدين، بل على المجتهد نفسه أيضا، لو لم يكن متعذرا.

ثانيهما: أن وجوب تقليد الأعلم متوقف على تشخيصه من بين المجتهدين المنتشرين فى البلاد، و من المعلوم أنّ تشخيص الأعلم مفهوما و مصداقا من التكاليف العسرية، خصوصا تمييز المصداق، لتعارض البينات و اختلاف أهل الخبرة مما يوجب تحيّر عوام

المؤمنين فى تكليفهم.

و حيث كان منشأ هـذا الحرج إلزام الشارع بالرجوع إلى خصوص الأعلم كان مقتضـى حكومـهٔ قاعدهٔ نفى العسـر و الحرج على الأدلّهٔ الأولیّهٔ عدم وجوبه، فيثبت حينئذ جواز تقليد المفضول، و هو المطلوب.

و ليعلم أن الوجه المزبور- و هو التمسک بقاعـدهٔ نفى العسـر- لمّا كان متضـمنا لبيان العسـر من جهتين أمكن جعله دليلين، أحـدهما: العسـر فى أصل معرفهٔ الأعلم من بين الفقهاء، و الثانى: تعسّـر الوصول إلى فتاواه على المؤمنين الّذين ليسوا فى بلده، فضـلا عن سـكّان القرى و البوادى. و لكن لأجـل كون الجـامع بين هـاتين الجهـتين هو التمسّـک بالـدليل الثـانوى أعنى قاعـدهٔ نفى العسـر أدرجنـا كلتا الجهتين تحت عنوان واحد و هو لزوم العسر و الحرج، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب.

و كيف كان فقد أجاب المصنف عن كلتا الجهتين، أمّا عن تعسر الوصول إلى فتاوى الأعلم فبأنّه لا عسر فى تعلّم فتاواه، لسهولته بأخذ رسالته، أو السؤال عمّن يحيط بفتاوى المجتهدين و ينقلها للمقلّدين، و هذا فى عصـرنا الحاضـر فى غايهٔ السهولهٔ، و لا حرج فيه أصلا، بل كان الأمر كذلک فى الأعصار السابقهٔ أيضا التى لم تكن فيها وسائل الإعلام و المواصلات على ما هو عليه فى عصرنا الحاضر.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۴۶

لا عليه (۱)، لأخذ فتاواه من رسائله و كتبه،

و هـذا الجواب هو ما أفاده شـيخنا الأعظم، و الأصل فيه كلام الفصول، حيث قال: «و قـد يخصّ المنع- أى المنع من تقليـد المفضول- ببلد الأفضل. و وجهه غير ظاهر، لإمكان الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع إلى النقلهٔ عنه و إلى كتبه التى حرّرها لبيان فتاواه».

و أمّا تعسّـر معرفهٔ الأعلم و تشـخيصه فبوجهين: الأوّل: أن تشـخيص الأعلم ليس بأصـعب من تشـخيص أصل الاجتهاد، فكما يرجع فى تشخيص أصله إلى أهل الخبرهٔ، فكذلک يرجع إليهم فى تشخيص الأعلم.

و الحاصل: أنّ مئونـهٔ تشـخيص الأعلم فى الفقه لا تزيد على مئونهٔ تشـخيص الأعلم فى سائر العلوم و الصـناعات، فكما يرجع فى تمييز الأعلم فى الطب و غيره من العلوم إلى أهل الخبرهٔ، فكذلک فى المقام، بإضافهٔ البيّنهٔ لو لم تكن معارضهٔ بمثلها.

الثانى: أنّ الاسـتدلال بنفى العسـر أخصّ من المدعى، و هو عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقا سواء لزم منه العسر أم لا، و وجه الأخصية: أنّ دليـل نفى العسـر لا ـ ينفى التكليف إلاّ ـ فى حـال الحرج، إذ لا ـ حرج على جميع المكلفين، فحينئـذ يرتفع وجوب تقليـد الأعلم عن خصوص من كان تقليده عليه حرجيا، دون من لا يستلزم تقليد الأعلم حرجا عليه.

ثم إنّ هذين الوجهين مذكوران فى كلمات الشيخ، ففى الموضع الأوّل من التقريرات:

«و أمّا لزوم الحرج، فإن أريـد لزومه فى تشـخيص موضوعه ففيه: أنّ تشـخيص الأعلم ليس بأخفى من تشـخيص نفس الاجتهاد .. و إن أريد لزومه من حيث الانحصار، ففيه: أنّ الواجب حينئذ الرجوع إلى الأعلم فيما لا يلزم منه العسر ..».

(۱) هذا تقريب عدم العسر و بطلان الاستدلال بقاعدهٔ نفى الحرج، أى: لا عسر فى وجوب تقليد الأعلم، لا على نفس الأعلم، و لا على مقلّديه. أمّا عدم العسـر على نفس الأعلم فلأنّه يجمع فتاواه فى رسالته العمليهٔ و ينشـرها فى البلاد حتى يتمكن كل واحد من المكلفين من معرفـهٔ آرائه. و لو كـان الواجب على الأـعلم الإجابـهٔ عن أسـئلهٔ آحاد المقلّـدين فردا فردا كان ذلک متعسّـرا، بل متعـذرا، لكن لم يتوهّم أحد وجوبه على الأعلم، بل يكفى ضبط فتاواه فى رسالهٔ و نشرها. و أمّا عدم العسر على المقلدين فلأنّهم يطّلعون على فتاوى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۴۷

و لا (۱) لمقلّديه، لذلک (۲) أيضا (۳). و ليس (۴) تشخيص الأعلمية بأشكل (۵) من تشـخيص أصل الاجتهاد. مع أنّ (۶) قضيهٔ نفى العسر الاقتصار على موضع

مرجعهم بالرجوع إلى ما فى الرسالة. و لا يجب عليهم شدّ الرحال للحضور فى بلد الأعلم لمجرّد الإحاطة بفتاواه بالسماع منه.

(١) معطوف على «عليه» و الأولى تبديل لام الجارة ب «على» بأن يقال: «و لا على مقلديه»، و ضمائر «فتاواه، رسائله، كتبه، مقلديه» راجعة إلى الأعلم.

(٢) المشار إليه هو: أخذ فتاوى الأعلم من رسائله.

(٣) أى: كما لا- عسر على نفس الأعلم كذلك لا عسر على المقلّدين، لتمكنهم من الإحاطة بفتاوى الأعلم بالرجوع إلى رسالته، و الأولى تقديم «أيضا» على «لذلك».

(۴) هذا إشارة إلى ثانى موجبات العسر. و قد اعتمد عليه صاحب الفصول فيما سبق من كلامه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «ثانيهما أن وجوب تقليد الأعلم يتوقف على تشخيصه ..

» كما تقدم جوابه بقولنا: «و أمّا تعسر معرفة الأعلم و تشخيصه فيندفع بوجهين، الأوّل:

ان تشخيص الأعلم ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد .. إلخ».

(۵) مقتضى الصناعة العربية تبديله ب «أشد إشكالا» و نحوه، لعدم صوغ «أفعل» التفضيل من غير الثلاثى. و كلمة «أشكل» هنا غير مأخوذة من الثلاثى المجرد من «شكل» لكونه بمعنى آخر غير الإيراد و الإشكال، بل هى مصوغة من الثلاثى المزيد فيه من باب «الأفعال»، و قد قال ابن مالك فى صيغة التعجب:

«و صغهما من ذى ثلاث صرّفا قابل فضل تمّ غير ذى انتفا»

و قال فى «أفعل التفضيل»:

«صغ من مصوغ منه للتعجب أفعل للتفضيل و أب الّذ أبى»

(۶) هذا إشارة إلى الجواب الثانى عن الجهة الثانية من الاستدلال بقاعدة نفى العسر على سقوط وجوب تقليد الأعلم، و قد تقدم الجواب عنه بقولنا: «الثانى: أن الاستدلال بنفى العسر أخص من المدعى ..» فلا يسقط عن الجميع، بل لا يسقط عن شخص واحد أيضا إذا كان العسر فى الاطّلاع على بعض فتاوى الأعلم دون بعض، لوجوب تقليده فيما لا عسر فيه، فان الضرورات تتقدر بقدرها.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵۴٨

العسر، فيجب (١) فيما لا يلزم منه العسر، فتأمل جيدا.

و قد استدلّ للمنع أيضا (٢) بوجوه (٣):

أحدها: نقل الإجماع على تعين تقليد الأفضل (۴).

ثانيها: الأخبار (۵) الدالة

---

(١) هذه نتيجة الأخصية، يعنى: فيجب تقليد الأعلم إذا لم يستلزم الفحص عنه و عن فتاواه مشقة و حرجا.

هذا تمام الكلام فى أدلة التخيير بين تقليد المفضول و الفاضل، و قد عرفت عدم تماميتها.

أدلة وجوب تقليد الأعلم

(٢) أى: كما استدل بأصالة التعيين عند دوران الحجة بين التعيين و التخيير، و هذا شروع فى الاستدلال على وجوب تقليد الأعلم بوجوه اعتمد عليها الأصحاب، و هى لا تخلو من المناقشة بنظر المصنف.

(٣) أخرى ثلاثة غير أصالة عدم حجية قول المفضول، و استدلّ بهذه الوجوه الثلاثة جمع منهم شيخنا الأعظم كما يظهر من رسالته فى الاجتهاد و التقليد و من تقريرات بحثه، و سيمرّ عليك بعض عباراته.

(۴) قال شيخنا الأعظم: «و قد اعترف الشهيد الثانى «قده» فى منية المريد بأنّه لا يعلم فى ذلك خلافا. و نحوه غيره. بل صرّح المحقق

الثانی «قده» فی مسألة تقلید المیّت بالإجماع علی تعیّن تقلید الأعلم. و مثله المعتضد بالشهرة المحققة ینبغی أن یکون هو الحجة بعد الأصل ..» «۱».

(۵) قال شیخنا الأعظم «قده»: «و یدل علیه- أی علی وجوب تقلید الأعلم- مقبولة عمر بن حنظلة و روایة داود بن الحصین و روایة موسی بن أکیل» «۲». و کذا ورد فی موضعین من تقریرات بحثه الشریف.

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید، ص ۷۱

(۲) رسالة الاجتهاد و التقلید، ص ۷۱

القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (منتهی الدرایة)، ج۸، ص: ۵۴۹

علی ترجیحه (۱) مع المعارضة (۲) کما فی المقبولة (۳)

---

(۱) أی: ترجیح تقلید الأفضل و متابعة رأیه عند معارضته برأی المفضول.

(۲) فإذا لم تکن معارضة بینهما جاز تقلید أیّهما شاء.

(۳) مورد الاستدلال بها قوله علیه السّلام فی جواب سؤال عمر بن حنظلة: فان کان کل رجل یختار رجلا من أصحابنا، فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقهما فاختلفا فیما حکما، و کلاهما اختلفا فی حدیثکم؟-: «الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما، و لا یلتفت إلی ما حکم به الآخر».

و أمّا صدر المقبولة فاستدل به علی جواز تقلید المفضول و هو قوله علیه السّلام:

«انظروا إلی رجل روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا».

و تقریب دلالة المقبولة علی حجیة قول الأعلم خاصة یتضح ببیان أمرین:

أحدهما: أنّ مورد سؤال عمر بن حنظلة شبهة حکمیة، بقرینة اختلاف الحاکمین لأجل اختلاف أحادیثهم علیهم السّلام فی حکم المسألة، و لذا أرشد علیه السّلام السائل إلی ترجیح أحد الحاکمین علی الآخر بالأفقهیة و الأصدقیة، ثم إلی الترجیح بمرجحات الخبرین المتعارضین. و حینئذ یتقیّد إطلاق قوله علیه السّلام: «رجل روی حدیثنا»- الشامل للفاضل و المفضول سواء اتفقا فی الحکم أم اختلفا فیه- بقوله علیه السّلام بعده:

«الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث ..» و یتعیّن الرجوع إلی أعلم القضاة لفصل الخصومة.

ثانیهما: أنّ بابی الفتوی و الحکومة متحدان حکما، للإجماع المرکب، فإذا وجب الترافع إلی الأعلم لفصل الخصومة وجب الرجوع إلی الأعلم لأخذ الفتوی أیضا.

و بتمامیة الأمرین یتجه الاستدلال بالمقبولة و ما بمضمونها علی وجوب تقلید الأعلم، فإنّ الإمام علیه السّلام قدّم قول الأفقه علی غیره عند العلم بالمعارضة و المخالفة. هذا توضیح المتن.

و لا یخفی أن تقریب الاستدلال بهذه الأخبار فی کلمات شیخنا الأعظم یکون بوجهین: أحدهما تلازم بابی القضاء و الفتوی للإجماع المرکب. و ثانیهما: شمول نفس کلمة «الحکم» فی المقبولة للفتوی و عدم اختصاصه بالحکم المصطلح عندنا و هو

القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (منتهی الدرایة)، ج۸، ص: ۵۵۰

و غیرها (۱)، أو علی (۲) اختیاره للحکم بین الناس، کما دلّ علیه (۳) المنقول عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: «اختر للحکم بین الناس أفضل رعیّتک» (۴).

الإنشاء لفصل الخصومة، و هذا لم يتعرض له المصنف فى المتن، و سيأتى فى التعليقة.

(۱) أى: غير المقبولة مما يدلّ على لزوم تنفيذ حكم الأفقه عند معارضته لحكم الفقيه، و ذلك كخبر داود بن حصين عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما نمضى الحكم؟ قال عليه السّلام: ينظر إلى أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما، فينفذ حكمه و لا يلتفت إلى الآخر».

و خبر موسى بن أكيل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ له منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال:

و كيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلهما و أفقههما فى دين اللّه فيمضى حكمه».

و دلالتهما على المطلوب واضحة كما مر فى المقبولة.

(۲) معطوف على «على ترجيحه» و مقصوده: أن الأخبار التى استدلّ بها القائلون بوجوب تقليد الأعلم يكون بعضها ناظرا إلى فرض مخالفة فتوى المفضول لفتوى الفاضل، و هى المقبولة و خبرا داود و موسى بناء على وحدة بابى الفتوى و القضاء فى هذه الجهة. و يكون بعضها ناظرا إلى لزوم المراجعة إلى الأفضل فى باب القضاء و فصل الخصومة سواء أ كان الآخر مخالفا له أم لا و هو ظاهر المروى عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين فى عهده إلى مالك الأشتر.

(۳) أى: على اختياره للحكم، بمعنى لزوم اختيار الأعلم لفصل الخصومة.

و لا يخفى أن الشيخ الأعظم «قده» لم يذكر هذا فى رسالة الاجتهاد و التقليد فى عداد الأخبار الدالة على وجوب تقليد الأعلم. و لكن تلميذه عدّه من هذه الأخبار، ثم قال:

«نعم لو كان و لا بد من المناقشة فليناقش فى الرواية المنقولة فى نهج البلاغة، فان الظاهر من مساقها الاستحباب».

(۴) و نظيره فى الدلالة على حجية قول الأعلم خاصة- كما قيل- ما ورد من الذَّم على

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۵۱

ثالثها (۱): أن قول الأفضل أقرب من غيره جزما، فيجب الأخذ به (۲) عند المعارضة عقلا (۳).

من يدعو الناس إلى نفسه و فى المصر من هو أفضل منه، كالمروى عن أبى عبد اللّه «عليه السلام»: «فقال: يا عمرو اتّق اللّه، و أنتم أيّها الرهط فاتقوا اللّه فإنّ أبى حدثنى و كان خير أهل الأرض و أعلمهم بكتاب اللّه و سنة نبيه صلى اللّه عليه و آله و سلّم قال: من ضرب الناس بسيفه و دعاهم إلى نفسه و فى المسلمين من هو أعلم منه فهو ختّال متكلّف».

(۱) أى: ثالث الوجوه المستدل بها على تعين تقليد الأعلم هو الدليل الاعتبارى المؤلّف من صغرى و كبرى. أمّا الصغرى فهى: أنّ فتوى الفقيه إنما اعتبرت لكونها طريقا إلى الأحكام الواقعية، و فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع، لسعة إحاطته و وفور اطلاعه على ما لا يطلع عليه غيره من المزايا و الخصوصيات الدخيلة فى جودة استنباطه.

و أمّا الكبرى فهى: استقلال العقل بتقديم أقرب الطرق إلى الواقع عند المعارضة، فإنّ المفروض حجية الأمارات- التى منها الفتوى- على الطريقية، و لا نقول بالسببيّة.

و نتيجة المقدمتين: أنه يمتنع الحكم باشتراك فتوى الفاضل و المفضول فى ملاك الحجية و هو الطريقية حتى يشتركا فى جواز التقليد، فإنّ اشتراكهما فيه مساوق للتسوية بين رأى الجاهل بالخصوصية- الموجودة فى الأعلم- و رأى العالم بها، و هو كما ترى.

ثم إنّ هذا الوجه- كسابقيه- استدلّ به الشيخ الأعظم فى الرسالة و التقريرات، و أطال الكلام فى التقريرات فى الذّب عنه خصوصا فى الموضع الثانى منها، و سيأتى التعرض له فى التعليقة. و أصل الاستدلال موجود فى كلمات الأصحاب قدمائهم و متأخّريهم.

قال فى التقريرات: «و أمّا الدليل الاعتبارى العقلى فهو: أنّ الظن الحاصل من قول الأعلم أقوى من قول غيره، فيجب العمل به عينا، لأنّ

العدول من أقوى الأمارتين إلى أضعفهما غير جائز. أمّا الصغرى فوجدانية، لأنّ لزيادة العلم تأثيرا آخر فى إصابة الواقع.

و أمّا الكبرى فمع إمكان دعوى الاتفاق عليها- كما يظهر من تتبع أقوال العلماء فى تعارض الأخبار- يشهد بها بداهة العقل».

(٢) هذا الضمير و ضمير «غيره» راجعان إلى «قول الأفضل».

(٣) قيد ل «يجب» و هذا إشارة إلى كبرى القياس، و إن كان بلسان النتيجة، فكأنّ

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥٥٢

و لا يخفى ضعفها (١). أمّا الأوّل (٢) فلقوّة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكلّ أو الجلّ هو الأصل (٣)، فلا مجال (۴) لتحصيل الإجماع (۵) مع الظفر بالاتفاق (۶)،

الكبرى مطويّة فيه.

(١) أى: الوجوه الثلاثة المتقدمة.

(٢) و هو الإجماع، و ناقش المصنف فيه بما تقدم فى نظائره من وجهين:

أحدهما: أنّ الظاهر اعتماد أكثر المجمعين- بل كلهم- على أصالة التعيين فى دوران الحجية بين التعيين و التخيير، و معه يكون الإجماع مدركيا أو محتمل المدركية، و من المعلوم أنّ قول المعصوم عليه السّلام الّذى هو مناط حجية الإجماع- لا يستكشف بهذا الاتفاق.

ثانيهما: أنّ هذا الإجماع الّذى ادّعاه جمع ليس محصّلا بالنسبة إلينا، بل هو إجماع منقول بغير التواتر، فلا يكون حجة، لما تقدم فى بحث الإجماع المنقول بخبر الواحد من عدم الدليل على حجيته.

(٣) أى: أصالة التعيينية فى الحجج.

(۴) متفرع على احتمال مدركيّة الإجماع على فرض اتّفاق جميع الأصحاب.

(۵) أى: للإجماع التعبدى الكاشف عن رأى المعصوم، و إلّا فنفس اتفاق العلماء لا بد أن يكون مفروض التحقق حتى تصح دعوى الإجماع.

(۶) و أمّا مع عدم الظفر بالإجماع أو الظفر بالقائلين بجواز تقليد المفضول فلا موضوع للبحث عن حجية الإجماع هنا، قال فى الفصول: «و يشكل بمنع الإجماع لا سيّما بعد تصريح جماعة بالجواز». و قد عرفت فى كلام السيد فى الذريعة أنّ المسألة خلافية، فلا وجه لنسبة دعوى الإجماع إلى السيد كما عزاه إليه فى التقريرات ظهورا تارة و صراحة أخرى، قال المقرر فى الموضع الثانى: «و ادعى على ذلك الإجماع صريحا المحقق الثانى فى محكى حاشية الشرائع، و كذا علم الهدى فى محكى الذريعة، بناء على أن- عندنا- صريح من مثله فى دعوى الإجماع».

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥٥٣

فيكون (١) نقله موهونا، مع عدم حجية نقله (٢) و لو مع عدم وهنه (٣).

و أمّا الثانى (۴) فلأنّ الترجيح مع المعارضة فى مقام الحكومة لأجل رفع

و فى المستمسك: «و عن ظاهر السيد من الذريعة كونه من المسلّمات عند الشيعة» و لم يظهر منشأ هذه الصراحة أو الظهور بعد صراحة قول السيد: «فقد اختلفوا» فى نفى الإجماع. و لو أراد به ما يعم العامة لم يكن له ظهور فى اتفاق الخاصة على تقليد الأعلم.

و ممّا يوهن الإجماع أيضا عدم تعرض الشيخ و أبى المكارم ابن زهرة لشرط الأفضلية فى عداد شرائط المفتى، فراجع العدّة و الغنية.

(١) متفرّع على قوله: «فلا مجال» يعنى: إذا لم يكن تحصيل الإجماع التعبدى ممكنا فلا عبرة بالمنقول منه، فإنّ حجية المنقول متفرعة

على إمكان تحقق الإجماع المحصّل الكاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام.

(۲) لكن فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده»: «و لا وجه للوسوسة بعدم حجية الإجماع المنقول فى المقام كما عرفت. و التعليل الفاسد فى كلام المجمعين ليس بضائر، بعد الاتفاق الكاشف، مع ما تعرف من صحة التعليل أيضا».

(۳) لعدم حجية الإجماع المنقول بالخبر الواحد فى شيء من الموارد، و لو مع عدم وهنه بالاحتمال المزبور فى الإجماع المحصّل، و هو احتمال استناد الجلّ أو الكل إلى الأصل المزبور أى أصالة التعيينية. و ضميرا «نقله، وهنه» راجعان إلى الإجماع.

(۴) معطوف على «أمّا الأوّل» و هذا جواب عن الإحتجاج بالأخبار كالمقبولة على لزوم تقليد الأعلم من باب الملازمة بين بابى القضاء و الفتوى. و حاصله: منع الملازمة بين القضاء و الإفتاء فى ترجيح الأفضل عند المعارضة، لوضوح الفرق بينهما، و بيانه: أنّ مورد الترجيح فى المقبولة بالأفقهية و غيرها من الصفات هو الحاكمان اللذان اختلفا فى الحكم، و من المعلوم أن فصل الخصومات مما لا بد منه، لأنّه الغرض من تشريع القضاء، و لا يلائمه الحكم بالتخيير، لعدم كونه قاطعا للدعوى، بل موجبا لاستمرارها و بقاء الترافع بحاله، لأنّ كل واحد من المترافعين يرجع إلى الحاكم الّذى يوافق ميله و يخالف ميل الآخر، و هذا موجب لبقاء النزاع و التشاجر لا لارتفاعه.

الخصومة- التى لا تكاد ترتفع إلّا به (۱)- لا يستلزم (۲) الترجيح فى مقام الفتوى كما لا يخفى.

و أمّا الثالث (۳) فممنوع صغرى و كبرى.

و عليه ففى مورد الحكومة لا بد من الرجوع إلى أحدهما المعيّن، و هو إمّا الفاضل و إمّا المفضول، و لا ريب أنّ الأوّل أولى.

و هذا بخلاف المقام، فإنّه لا مانع من كون العامى مخيّرا فى العمل بين الفتويين المتعارضتين.

و بعد اختلاف مناط بابى القضاء و الإفتاء لا وجه لتسرية حكم القضاء إلى الفتوى.

و عليه فالاستدلال بالمقبولة و ما بمضمونها على وجوب تقليد الأعلم شرعا فى غير محله، لتوقفه على التعدى عن القضاء إلى الفتوى، و هو بلا وجه.

(۱) أى: إلّا بترجيح أحد الحاكمين على الآخر بالأفقهية و نحوها من الصفات.

(۲) خبر «أنّ الترجيح» و قد عرفت وجه عدم الاستلزام. قال فى الفصول: «و الرواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة فى صورة التعارض فى الحكم، فلا تدلّ على عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضة، فضلا عن دلالته على عدم الاعتداد بفتواه مطلقا، فإنّ الحكم المذكور فى الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها».

و ناقش شيخنا الأعظم فيه بما سيأتى بيانه فى التعليقة «إن شاء اللّه تعالى».

هذا ما يتعلق بالمقبولة و نحوها مما ورد فى اعتبار الأفقهية فى باب القضاء.

و أمّا ما ورد فى عهد مولانا أمير المؤمنين «عليه أفضل صلوات المصلين» فهو غير ناظر إلى اعتبار الأفقهية، بل المراد بالأفضل معنى آخر بيّنه عليه السّلام بعد هذه الجملة، فلاحظ خطابه عليه السّلام لما لك «رضى اللّه عنه»: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور، و لا تحكمه الخصوم، و لا يتمادى فى الزلّة، و لا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه، و لا تشرف نفسه على الطمع، و لا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه، و أوقفهم فى الشبهات و آخذهم بالحجج، و أقلّهم تبرّما بمراجعة الخصم، و أصبرهم على تكشّف الأمور، و أصرمهم عند اتّضاح الحكم، ممن لا يزدهيه إطراء و لا يستميله إغراء».

(۳) معطوف على «أمّا الأوّل» و المراد بالثالث هو قوله: «ثالثها: أنّ قول الأفضل

أمّا الصغرى (۱) فلأجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه (۲)، لموافقتها لفتوى من هو أفضل منه ممّن (۳) مات. و لا يصغى (۴) إلى أنّ فتوى

أقرب من غيره جزما، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلا».

(۱) و هى أقربيّة فتوى الأفضل من المفضول إلى الواقع، و حاصله: منع هذه الأقربيّة بقول مطلق. و قد صدر هذا المنع الصغروى عن جماعة من المحققين كالنراقى و القمى و صاحبى المفاتيح و الفصول، و قد سبقهم على ذلك الشهيد الثانى كما فى تقريرات الشيخ، فعن المسالك: «لمنع كون الظن بقول الأعلم مطلقا أقوى». و فى الفصول: «مع أنّها- أى قوة الظن- فى فتوى الأفضل ممنوعة، فان المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجّح فى نظره فتوى المفضول».

و وجهه: أنه ربما تكون فتوى المفضول موافقة لرأى الميّت الّذى هو أفضل من أفضل الأحياء، كما إذا فرضنا أنّ الأعلم الحى أفتى بكفاية التسبيحات الأربع مرّة واحدة، و قال المفضول باعتبار تثليثها، و كان هذا فتوى الميّت الأعلم من الأحياء و الأموات أيضا، فإنّ هذه الموافقة توجب أقربية فتوى المفضول إلى الواقع من فتوى الفاضل الحى.

و عليه فليس قول الأفضل أقرب إلى الواقع من قول المفضول على الإطلاق، فهذا الوجه أخصّ من المدّعى الّذى هو وجوب تقليد الأعلم مطلقا من دون تفاوت بين كون قول المفضول موافقا لمن هو أفضل من الجميع أحياء و أمواتا حتى هذا الأعلم الحى، و بين كونه موافقا لقول المشهور، مع مخالفة فتوى الأعلم له.

(۲) أى: من فتوى الأفضل، و ضمير «لموافقتها» راجع إلى فتوى غير الأفضل.

(۳) بيان ل «من هو أفضل» و ضمير «منه» راجع إلى الأفضل.

(۴) الغرض من هذه الدعوى ردّ ما أفاده المصنف فى منع الصغرى، و إثبات أقربيّة قول الأفضل حتى فى صورة موافقة فتوى الأفضل الميت لفتوى المفضول الحى، بأن يقال:

إنّ المراد بأقربية فتوى الأعلم إلى الواقع ليس هو الأقربيّة الفعلية حتى يقال: إنّ فتوى المفضول- الموافقة للاحتياط أو للمشهور أو للأعلم من الأموات- تكون أقرب فعلا إلى الواقع بالإضافة إلى فتوى الأعلم المخالفة للاحتياط أو للمشهور. بل المراد هو الأقربيّة

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏۸، ص: ۵۵۶

الأفضل أقرب فى نفسه (۱)، فانه (۲) لو سلّم (۳) أنّه

من حيث نفسه أى الأقربية الاقتضائية، بمعنى أنّ شأن الأعلم أن تكون فتواه أقرب نوعا إلى الواقع من فتوى غيره، حتّى إذا لم تكن فى بعض الموارد أقرب إلى الواقع لمخالفتها للاحتياط أو للمشهور، ففتوى المفضول إنّما تصير أقرب إلى الواقع من فتوى الأفضل لأجل قرينة خارجية، و هى موافقتها للمشهور أو للاحتياط أو لفتوى الأعلم الميت، و ليست أقرب إلى الواقع فى نفسها.

فالمتحصل: أنّ موافقة قول المفضول للمشهور أو للأفضل الميت لا توجب أقربيّته من قول الأفضل الحى. و عليه فقول الأفضل مقدّم على قول المفضول و إن كان موافقا للمشهور و نحوه مما مرّ آنفا.

و المصنف دفع هذه الدعوى بوجهين: أحدهما: أنه لا دليل على تقييد الأقربية بما ذكر- من كون قول الأعلم أقرب نوعا إلى الواقع، دون فتوى المفضول التى قد تكون أقرب بمعونة قرينة خارجية و هى موافقة المشهور و نحوها- لأنّ حجية الفتوى كسائر الأمارات تكون من باب الطريقية لا الموضوعية، سواء كانت الأقربية باقتضاء ذاته أم بقرينة خارجية كموافقة المشهور أو فتوى الأعلم الميّت أو نحوهما.

ثانيهما: أنّه بعد تسليم التقييد المزبور نقول: إنّه لا يجدى المستدل، لأنّ الأقربية- المقيّدة بحصولها من موافقة الطريق لأمارة أخرى-

ليست بصغرى للكبرى المدّعاة من حكم العقل بلزوم تقديم الأقرب على غيره، ضرورة أنّ العقل لا يرى تفاوتا في تقديم الأقرب على غيره بين كون الأقربية ناشئة من خصوصية في ذات الأمارة، و بين كونها ناشئة من الخارج كقول المفضول الّذي يصير أقرب من قول الفاضل لأجل موافقة المشهور له مثلا. هذا ما يتعلق بمنع الصغرى و أمّا منع الكبرى فسيأتي «إن شاء اللّه تعالى».

(١) أي: أقرب نوعا و بحسب اقتضائه، لأنّ الأفضل أجود استنباطا، و له زيادة بصيرة بمدرك المسألة تؤثّر في إصابة الواقع كما اعترف به المولى الأردبيلي «قده» على ما في التقريرات.

(٢) الضمير للشأن، و هو تعليل لقوله: «و لا يصغى».

(٣) إشارة إلى الوجه الأوّل المتقدم بقولنا: «أحدهما أنه لا دليل على تقييد ..» و ضمير

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٥٧

كذلك (١)، إلّا (٢) أنّه (٣) ليس بصغرى لما ادّعى عقلا من الكبرى، بداهة (٤) أنّ العقل لا يرى تفاوتا بين أن يكون الأقربية في الأمارة لنفسها أو لأجل موافقتها لأمارة أخرى كما لا يخفى.

و أما الكبرى (٥) فلأنّ ملاك حجية قول الغير تعبدا و لو على نحو الطريقية (٦) لم يعلم أنّه القرب

«أنه» راجع إلى فتوى الأفضل، فالأولى تأنيثه.

(١) أي: أقرب في نفسه و باقتضاء ذاته، أي بقرينة داخلية.

(٢) متعلق بقوله: «لو سلم و استدراك عليه، و إشارة إلى الوجه الثاني لردّ الدعوى، و قد عرفته بقولنا: «ثانيهما انه بعد تسليم التقييد المزبور نقول .. إلخ».

(٣) أي: إلّا أنّ كونه أقرب باقتضاء نفسه ليس بصغرى للكبرى المتقدمة.

(٤) تعليل لقوله: «ليس بصغرى» و بيان له.

(٥) معطوف على «أمّا الصغرى» و إشارة إلى منع كبرى الدليل الثالث، و حاصله: أنّ كبرى «ترجيح العقل ما هو أقرب إلى الواقع» ممنوعة كما كانت الصغرى ممنوعة، و ذلك لعدم إحراز كون تمام الملاك في حجية قول الغير- حتى على الطريقية- هو القرب إلى الواقع، فلعلّ قول الفاضل و المفضول سيّان في الملاك و هو الفقاهة و عرفان الأحكام و نحوهما من العناوين المأخوذة في الأدلة اللفظية. و ليس لقول الفاضل مزية على قول المفضول، فهما كالخبرين المتعارضين المتكافئين في المرجحات المنصوصة مع كون أحدهما أقرب إلى الواقع، من جهة اشتماله على بعض المرجحات غير المنصوصة، فإنّ إطلاقات التخيير هي المرجع هناك، كما أنّ الحجة في باب الفتويين المتعارضتين- على ما قيل- هي الإجماع على التخيير و عدم التساقط.

(٦) إذ على الموضوعية يكون تمام المناط في حجية فتوى المجتهد حدوث مصلحة في المؤدّى أجنبية عن مصلحة الواقع، و لذا لا تأثير للقرب إلى الواقع في المصلحة الحادثة، و إنّما ينطبق عليه قانون باب التزاحم.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٥٨

من الواقع (١)، فلعلّه يكون ما (٢) هو في الأفضل و غيره سيّان، و لم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلا.

نعم (٣) لو كان تمام الملاك هو القرب- كما إذا كان حجة بنظر العقل- لتعيّن الأقرب (٤) قطعا (٥)،

---

(١) فربما كان الملاك في حجية الفتوى على الطريقية هو الإيصال الغالبي إلى الواقع، و هذا الملاك موجود في فتوى المفضول أيضا، بل يمكن رجحان قول المفضول و كونه أزيد إيصالا كما عرفت.

و الحاصل: أنّه بناء على كون الأدلة الشرعية في مقام تشريع الحجية للفتوى تكون هي و الروايات المتعارضة و البيّنتان المتعارضتان من

باب واحد، فكما لا تكون الأقربية مرجّحة لإحدى الروايتين و لذا قد تتعارض الصحيحة مع الموثقة، و لا لإحدى البينتين كما إذا كانت إحداهما أوثق من الأخرى مع كون حجية الأمارات من باب الطريقية إلى الواقع المقتضية لكون الأصل الأوّلي فيهما هو التساقط، كذلك لا تكون الأقربية مرجحة لإحدى الفتويين المتعارضتين على الأخرى بعد صدق عنوان الفقيه و العالم على كل من الفاضل و المفضول على نسق واحد.

(٢) المراد بالموصول هو الملاك، و ضمير «أنه» راجع إلى الملاك، و ضمير «فلعله» للشأن.

(٣) استدراك على قوله: «لم يعلم أنه القرب من الواقع» و غرضه: تسليم أقربية فتوى الأعلم نوعا إلى الواقع من فتوى المفضول إذا كان طريقية فتوى المجتهد فى حق العامى بحكم العقل من جهة انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية عليه، فإنّه بناء عليه يتعيّن الرجوع إلى الأعلم، لكون المناط حينئذ هو القرب إلى الواقع، و لا يكفى الاقتصار على مطلق الفقاهة فى الدين عند المعارضة.

(۴) و هو فتوى الأعلم.

(۵) كما فى حجية الظن بناء على الانسداد، فإنّ الاعتماد عليه- دون الشك و الوهم- إنّما هو بمناط أقربيته إلى الواقع.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۵۹

فافهم (١) [١].

---

(١) لعله إشارة إلى عدم إحراز كون تمام الملاك فى حجية الفتوى هو القرب إلى الواقع حتى يتعين العمل بفتوى الأعلم، لاحتمال كون الملاك فى الحجية هو غلبة الإيصال المشتركة بين الفاضل و المفضول، كما يحتمل كونه الأقربية، و مع عدم الجزم بدوران الحجية مدار الأقربيّة لا وجه لتعين الرجوع إلى الأعلم و ترك قول المفضول رأسا. فالتعيين يتوقف على دليل آخر غير الأقربية.

أو إشارة إلى ما أفاده المحقق الأصفهانى «قده» بقوله: «إن أريد أن القرب إلى الواقع لا دخل له أصلا فهو خلاف الطريقية الملحوظة فيها الأقربية إلى الواقع فى أمارة خاصة من بين سائر الأمارات. و إن أريد أن القرب إلى الواقع بعض الملاك، و أنّ هناك خصوصية أخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود، لأنّ فتوى الأفضل و إن كانت مساوية لفتوى غيره فى تلك الخصوصية التعبدية، إلّا أنّها أقوى من غيرها من حيث القرب الّذى هو بعض الملاك، فإنّ الأرجح لا يجب أن يكون أقوى من غيره من جميع الجهات، بل إذا كان أرجح من جهة فهو بقول مطلق أرجح من غيره» «١».

---

[١] لا يخفى أنّ فى مسألة تقليد الأعلم مباحث مهمّة لا يسعنا التعرض لها فى هذا الوجيزة، و قد تعرّضنا لها فى شرح تقليد العروة الوثقى، و نذكر بعضها هنا بنحو الاختصار، فتقول و به نستعين: أنّه ينبغى قبل ذكر أدلة المجوّزين و المانعين تأسيس الأصل فى المسألة حتى يرجع إليه على تقدير عدم تمامية أدلّة الطرفين.

تأسيس الأصل لا إشكال فى أنّ كلّا من التقليد و أخويه طريق إلى امتثال الأحكام الفعلية الإلزامية المنجزة بالعلم الإجمالى و سقوطها، و مؤمّن من العقوبة كالقواعد الجارية فى وادى الفراغ كقاعدتى التجاوز و الفراغ، و من المعلوم أنّ المؤمن العقلى- بناء على عدم ثبوت مؤمّنية فتوى المفضول لا ارتكازا و لا شرعا و لا عقلا- منحصر فى العمل بفتوى الأفضل أو الاحتياط، لكون كلّ منهما مؤمّنا عقلا من

---

(١) نهاية الدراية، ٣- ٢١۵

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۶۰

.....

....

العقوبـة، فـإنّ الاحتيـاط محرز عملى للواقع، و فتوى الأعلم حجـة عليه قطعا بعـد البناء على جواز أصل التقليـد، فإنّ فتوى الأعلم حينئذ معلومـة الحجيـة إمّا تعيينا بناء على وجوب تقليـد الأعلم، و إمّا تخييرا بناء على عـدم وجوبه تعيينا، فأصالـة التعيينية محكّمة، و مقتضاها وجوب تقليـد الأعلم، و عدم الاكتفاء فى سـقوط التكليف الإلزاميّ بالعمل بقول المفضول، لكونه إطاعة احتمالية لم ينهض على جواز الاكتفاء بها دليل.

و هـذا الأصل- أى أصالـة التعيينيـة- مرجع مطلقا أى سواء أ كان الشاك فى اعتبار قول المفضول نفس المجتهد أم العامى، لأنّ مرجع الشک فى الفراغ و براءة الذّمّة هو قاعدة الاشتغال المقتضية للزوم العمل بفتوى الأفضل.

و الإشـكال فى أصالـة التعيينيـة تـارة بما عن المحقق القمى (قـده) فى القوانين من قوله: «لا يقال إنّ الأصل حرمـة العمل بالظنّ، خرج الأقوى بالإجماع، و لا دليل على العمل بالأضعف، لأنّا نقول:

قد بيّنا سابقا أنّه لا أصل لهذا الأصل، فلا نعيد. و اشتغال الذّمّة أيضا لم يثبت إلّا بالقدر المشترک المتحقق فى ضمن الأدون، و الأصل عدم لزوم الزيادة».

و أخرى: بمعارضـة هـذا الأصل بالاحتياط فى المسألـة الفرعيـة، كما إذا أفتى المفضول بما يوافق الاحتياط كوجوب جلسـة الاستراحة على خلاف فتوى الأفضل بعدم وجوبها.

منـدفع، إذ فى الإشـكال الأوّل: أنّ إنكار حرمـة العمل بالظن إن كان لأجل عـدم الـدليل على حرمـة العمل به، ففيه منع واضح، لدلالة الآيـات و الروايات الناهيـة عن العمل بالظن بوضوح على ذلک، و إن كان لأجل الأصل الثانوى المسـتنتج من دليل الانسـداد القاضـى باعتبار الظن و جواز العمل به ففيه:

أنّ دليـل الانسـداد يجرى فى حـق من تمّت له مقـدماته، و ليس العـامى ممن تمت له مقـدمات الانسـداد، فلاـ يجرى فى حقه، إذ من مقدماته انسداد باب العلمى أى الظن الخاصّ، و ذلک غير منسدّ على العامى، لوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا إشكال فى حرمة العمـل بالظنّ إلّا ما خرج، و من المعلوم أنّ الخارج قطعا هو فتوى الأفضل. و خروج فتوى المفضول مشكوک فيه، فيبقى تحت أصالة حرمة العمل بالظن.

لا يقال: إنّ مقتضـى إطلاق دليل التخصـيص- و هو ما دلّ على جواز التقليد- خروج فتوى الفقيه مطلقا سواء أ كان فاضـلا أم مفضولا عن عموم حرمة العمل بالظن، و مقتضى هذا الإطلاق جواز العمل

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨ ص: ۵۶۱

.....

....

بفتوى المفضول.

فإنّه يقال: إن أدلـة التقليـد لا تشـمل الفتويين المتعارضتين، فمقتضـى القاعـدة تساقطهما. إلّا أنّ الإجماع المـدّعى على عدم تساقطهما يقتضـى لزوم الأخـذ بإحـداهما. و حينئـذ فـإن كـان المجتهـدان متسـاويين فى الفضـيلة حكم العقـل بـالتخيير بين الفتويين. و إن كـانا متفاضلين فيها حكم العقل بلزوم الأخذ بفتوى الأفضل، دون التخيير، لفقدان ملاكه و هو التساوى.

و بالجملة: فلا دليل على التخيير بين فتويى الفاضل و المفضول، لا من العقل، لتقبيحه الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح، و لا من النقل، لعدم شمول أدلة التقليد للفتويين المتعارضتين كما مرّ آنفا.

و فى الإشكال الثانى: أنّ أصالة التعيينيّة التى هى جارية فى المسألة الأصولية حاكمة على الاحتياط الجارى فى المسألة الفقهية، لأنّهما كالشك السببى و المسببى، حيث إن الأصل الجارى فى المسألة الأصولية يزيل الشك فى المسألة الفقهية.

و بالجملة: فشيء من الإشكالين المزبورين لا يوجب الخدشة فى أصالة التعيينية الموجبة لتعيّن العمل بفتوى الأفضل، و اللّه العالم.

إذا اتضح الأصل الّذى يعوّل عليه فى المسألة يقع الكلام فى أدلّة المانعين و المجوّزين.

اعلم: أن المسألة ذات قولين: أحدهما تعيّن تقليد الأفضل، و عدم جواز تقليد المفضول، و هذا القول هو المعروف بين الأصحاب و جماعة من العامة، و فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده): «بل هو قول من وصل إلينا كلامه من الأصوليين كما عن النهاية» و فى المعالم: «هو قول الأصحاب الّذين وصل إلينا كلامهم». و عن المحقق الثانى (قده) «دعوى الإجماع صريحا على ذلك» و عن التقريرات: «و يظهر من السيد فى الذريعة كونه من مسلّمات الشيعة».

و ثانيهما: الجواز أى التخيير بين الفاضل و المفضول، و عدم تعيّن تقليد الفاضل، و هو المنسوب فى التقريرات المشار إليها «إلى جماعة ممّن تأخر عن الشهيد الثانى (قده) تبعا للحاجبى و العضدى و القاضى و جماعة من الأصوليّين و الفقهاء، و صار إليه جملة من متأخرى أصحابنا حتى صار فى هذا الزمان قولا معتدّا به، و الأقرب ما هو المعروف بين أصحابنا».

و كيف كان ففى المسألة قولان: الأول جواز تقليد المفضول كما عليه جماعة، و الثانى المنع كما عليه المشهور، فهنا مبحثان أحدهما فى المنع، و الآخر فى الجواز.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۶۲

.....

....

أدلة جواز تقليد المفضول أمّا الأوّل فمحصله: أنّه قد استدلّ على القول بالجواز تارة بالأصل، و أخرى بالدليل، فيقع الكلام فى مقامين.

القسم الأوّل: الاستدلال بالأصل العملى، و تقريبه بوجوه: أ- الاستصحاب الأوّل: فى بيان تمسكهم بالأصل، و قد ذكروا فى تقريبه وجوها:

الأوّل: استصحاب التخيير الثابت فيما إذا كانا متساويين فى العلم، ثم صار أحدهما أفضل من الآخر، و يتم فى غير هذا المورد بالإجماع المركب.

و فيه: أنّه لا مجال هنا للتخيير لا واقعا و لا ظاهرا. أمّا الأوّل فواضح، لعدم جعل التخيير الواقعى بين الفتويين اللتين هما طريقان إلى الواقع، و ليس فيهما ملاك إلّا الطريقية، و عليه فالمجعول واقعا إحداهما أو ثالث.

و أمّا الثانى فلعدم جريان الاستصحاب فيه، إذ مناط التخيير فى حال تساوى المجتهدين- و هو القطع بعدم المرجح- مفقود فى صورة أفضلية أحدهما من الآخر، و ذلك لاحتمال مرجحية الأعلمية، و معه لا يحكم العقل بالتساوى، لارتفاع مناط حكمه.

و إن شئت فقل: أنّ موضوع التخيير كان تساوى المجتهدين فى العلم، و قد ارتفع التساوى، لصيرورة أحدهما أعلم من الآخر، و قد قرّر فى محله عدم جريان الاستصحاب مع زوال وصف من أوصاف الموضوع، لكونه موجبا للشك فى بقاء الموضوع مع احتمال دخل الزائل فيه، و مع الشك فى بقاء الموضوع لا يجرى الاستصحاب كالعلم بارتفاعه.

و توهم أنّ هذا الإشكال متجه على الاستصحاب إن كان المستصحب هو التخيير، و أمّا إذا كان ذلك جواز الرجوع إلى المفضول قبل أعلميّة الآخر منه مع كون موضوعه الاجتهاد و العدالة- اللذين هما باقيان بعد حصول الأعلمية قطعا- فلا إشكال فى بقاء جواز الرجوع إليه، لتبعية الحكم لموضوعه حدوثا و بقاء من دون حاجة إلى الاستصحاب، للقطع ببقاء الموضوع المترتّب عليه القطع ببقاء حكمه فاسد، لأنّ المراد بهذا الجواز ليس هو الإباحة بالمعنى الأخص التى هى من الأحكام الخمسة التكليفية، بل المراد بالجواز هو الوجوب التخييرى بتطبيق العمل على إحدى الفتويين، و

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۶۳

.....

....

تسمية هذا الوجوب بالجواز إنّما هى للرخصة فى تركه إلى بدل، فلا يندفع الإشكال بهذا التوهم، هذا.

ب- أصالة البراءة الثانى: أصالة البراءة عن وجوب تقليد خصوص الأعلم، لكونه كلفة زائدة، فيكون مخيّرا فى العمل بإحدى الفتويين، حيث إن إيجاب العمل بفتوى خصوص الأفضل يوجب الضيق على العامى، فينفى بأصالة البراءة، نظير الشك فى أنّ الواجب عتق مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة، مع عدم إطلاق دليل ينفى اعتبار هذه الخصوصية كما إذا كان لبيا أو مجملا لفظيا، فإنّه ينفى التكليف بهذه الخصوصية بأصل البراءة.

و بالجملة: فالمقام من صغريات التعيين و التخيير التى تجرى فيها البراءة عن التعيينيّة، هذا.

و فيه: منع صغرويّة المقام لكبرى التعيين و التخيير التى تجرى فيها البراءة.

و توضيح ذلك منوط بالإشارة إلى أقسام التخيير حتى يتضح حال المقام، فنقول:

أقسام التعيين و التخيير القسم الأوّل: التخيير العقلى الثابت فى تعلق التكليف بطبيعة ذات أفراد، فإنّ التخيير بين أفرادها يكون بحكم العقل، و الشك فى هذا التخيير ينشأ من احتمال دخل خصوصية بعض الأفراد فى الحكم بحيث يختصّ حكم الطبيعة به، دون غيره من الأفراد، كاحتمال دخل الإيمان فى وجوب عتق الرقبة. فان كان لدليل الحكم المتعلّق بالطبيعة إطلاق يدفع به احتمال دخل خصوصية الإيمان فى الحكم، و يثبت به إطلاق الحكم لجميع أفراد الطبيعة على حد سواء. و إن لم يكن لدليل الحكم إطلاق يدفع الشك فى دخل خصوصية الإيمان بأصل البراءة، لأنّ قيديّة الإيمان مما تناله يد التشريع، و فى رفعها منّة، فتجرى فيها البراءة، و بها يرتفع الشك فى التعيينية.

القسم الثانى: التخيير الشرعى الّذى يتكفّله الخطاب كخصال الكفارة، فإنّ التخيير فيها شرعى واقعى، و ليس للعقل فيه دخل أصلا، فإذا شكّ فى وجوب إحداها جرت فيها البراءة.

القسم الثالث: التخيير العقلى الثابت فى باب التزاحم، فإنّ الواجبين المتزاحمين كإنقاذ الغريقين و إطفاء الحريقين يشتمل كل منهما على مصلحة موجبة لجعل الوجوب لكل واحد منهما تعيينا، إلّا أنّ عدم قدرة المكلف على امتثالهما معا أوجب حكم العقل بالتخيير بينهما مع تساوى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۶۴

.....

....

ملاكيهما، و بتعيين أحدهما مع أهمية ملاكه من ملاك الآخر. و مرجع الشك فى التعيين و التخيير فى هذا القسم إلى الشك فى ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر و عدمه، فالتخيير حينئذ عقلى عارضى ناش من التزاحم فى مقام الامتثال، مع عدم مزاحمتهما فى مقام الجعل، و ليس هنا مورد للبراءة، إذ المفروض العلم بوجوب المتزاحمين واقعا.

القسم الرابع: التخيير بين فعل شىء و تركه، لدوران حكمه بين الوجوب و الحرمة مع عدم مرجح لأحدهما، فإنّ التخيير فى موارد دوران الأمر بين المحذورين ليس شرعيا و لا عقليا. أمّا عدم كونه شرعيا فواضح، إذ حكم الفعل واقعا واحد معيّن و هو الوجوب أو الحرمة. و أمّا عدم كونه عقليا فلعدم ملاك فى كل من الفعل و الترك حتى يحكم العقل- حفظا لأحد الملاكين- بالتخيير كما فى الواجبين المتزاحمين، فالتخيير فى هذا القسم تكوينى، حيث إنّ المكلف بحسب طبعه إمّا فاعل و إمّا تارك، و لا تجرى البراءة فى هذا القسم أيضا، لعدم الشك فى الحكم.

و الحاصل: أن التخيير إمّا عقلى و إمّا شرعى و إمّا تكوينى، و الأوّل يكون فى موردين أحدهما:

أفراد الكلى المتعلق للحكم الشرعى كالرقبة، و الآخر: الواجبان المتزاحمان الواجد كل منهما لملاك الوجوب التعيينى.

و الثانى يكون فيما قام الدليل الشرعى على التخيير بين شيئين أو أشياء كالخصال.

و الثالث يكون فى دوران الأمر بين المحذورين.

ثم إنّه بعد الإحاطة بأقسام التخيير الأربعة يظهر مغايرتها للتخيير بين الفتويين المتعارضتين، حيث إنّه- بعد عدم شمول إطلاقات التقليد للفتاوى المتعارضة، و قيام الإجماع على عدم تساقطها- يحكم العقل بالتخيير بينها مع التساوى فى العلم، و بالتعيين مع المزيّة، لكونه إطاعة ظنّية، بخلاف الأخذ بفتوى المفضول، فإنّ الإطاعة فيه احتماليّة، فلو عمل بفتوى المفضول مع التمكن من العمل بفتوى الأفضل فقد أخلّ بمراتب الإطاعة، إذ العقل لا يتنزّل عن المرتبة السابقة إلى اللاحقة إلّا بالتعذر.

فعلى هذا لا يتنزّل العقل عن العمل بفتوى الأفضل مع التمكن، و منه لا يعدّ الأخذ بفتوى المفضول إطاعة موجبة للإجزاء، فتعيّن العمل بفتوى الأفضل يكون بحكم العقل من باب الإطاعة، و رعاية ما فيها من المراتب، و لا يكون بحكم الشرع حتى تجرى فيه البراءة.

بخلاف تعيّن بعض أفراد المطلق كالرقبة، فإنّ تعيّن المؤمنة مثلا يكون بحكم الشارع، فإذا شكّ فى هذا التعين جرت فيه

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥۶٥

.....

....

أصالة البراءة. و كذا تجرى البراءة فى الشك فى وجوب الصوم أو العتق، لكونه شكّا فى التكليف.

و أمّا عدم جريان البراءة فى تعين أحد الواجبين المتزاحمين كإنقاذ الغريقين فيما إذا كان أحدهما عالما و الآخر جاهلا، و شك فى رجحان إنقاذ العالم، فإنّما هو لعدم كون الشك فى وجوبه التعيينى حتى ينفى بالأصل، إذ المفروض وجوب إنقاذ كل منهما تعيينا كما هو مقتضى ملاك كل منهما، بل الشك فى بقاء التخيير بين المتزاحمين مع فرض مرجح فى أحدهما، فالعقل حينئذ لا يحكم بالتخيير، لإناطة هذا الحكم بتساويهما، و مع وجود مزيّة فى أحدهما يرتفع التساوى، فلا يحكم العقل حينئذ بالتخيير.

و كذا الحال فى دوران الأمر بين المحذورين فيما إذا اقترن أحد الاحتمالين من الوجوب أو الحرمة بما يحتمل مرجحيته كالشهرة مثلا، فإنّ العقل لا يحكم حينئذ بالتخيير، لأنّ الأخذ بالاحتمال الموهوم إطاعة احتمالية، و بالاحتمال المقرون بما يحتمل مرجحيته إطاعة ظنية، و هذا يقدّم عقلا على الإطاعة الاحتمالية.

و الحاصل: أنّ الشك فى التعيينية فى المزاحمين و فى دوران الأمر بين المحذورين ليس شكّا فى الحكم الشرعى حتى تجرى فيه البراءة، و فى تعيّن أحد أفراد الطبيعة المتعلّقة للحكم كالرقبة يكون شكّا فى التكليف، فتجرى فيه البراءة.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الشك فى التعيينية فى المقام- و هو الشك فى تعين الأخذ بفتوى الأعلم- ليس من موارد أصالة البراءة، لعدم كون الشك فى ثبوت التكليف، بل فى سقوطه و امتثاله الّذى هو مجرى قاعدة الاشتغال، فلا وجه لجعل ما نحن فيه من صغريات التعيين و التخيير التى تجرى فيها البراءة.

ج- أصالة عدم مرجحية الأعلمية الثالث من وجوه تقرير الأصل هو: أنّه لمّا كان مناط تقديم فتوى الأفضل على غيره مرجحية الأعلمية، و من المعلوم أنّ المرجحية كالحجية توقيفية، و مع الشك فيها يجرى الأصل فى عدمها المقتضى للتخيير بين الفتويين، إذ المفروض حجية قول المفضول ذاتا، لشمول دليل حجية الفتوى لها كانت النتيجة حجية قول المفضول كالفاضل، هذا.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۶۶

.....

....

و فيه: أنّ الأصل عدم حجية فتوى المفضول، لما تقدم من أنّ المتيقن خروجه عن عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظن هو قول الأفضل، لتعينه بنظر العقل فى مقام الإطاعة و تفريغ الذّمّة، دون قول المفضول، لأنّ العمل به إطاعة احتمالية لا يكتفى بها فى حصول الامتثال.

و دعوى خروج فتوى المفضول أيضا عن عموم حرمة العمل بالظن، لأنّه مقتضى حكومة إطلاق دليل الخاصّ على عموم العام، فالنتيجة التخيير بين الفتويين، غير مسموعة، لأنّ أدلّة التقليد لا تشمل الفتويين المتعارضتين حتى يكون إطلاقها حاكما على عموم أدلة حرمة العمل بالظن، و إنّما الدليل على اعتبارهما هو ما ادعى من الإجماع على عدم سقوطهما، و العقل حينئذ يحكم بالتخيير مع تساوى المجتهدين فى العلم، و بالترجيح مع تفاضلهما، فلا دليل لا عقلا و لا نقلا على حجية فتوى المفضول المخالفة لفتوى الأفضل.

أمّا الأوّل فلقبح ترجيح المرجوح على الراجح، و أمّا الثانى فلما مر آنفا من سقوط أدلة التقليد و عدم شمولها للمتعارضين.

و أمّا ما ذكره المستدل- من توقيفية المرجحية كالحجية، و مع الشك فيها يجرى الأصل فى عدمها- ففيه: أنّه متجه فى التخيير الشرعى الثابت بالدليل كالتخيير بين الخبرين المتعارضين، ضرورة أنّ رفع اليد عن الحجية- و هى دليل التخيير الشرعى- لا مسوّغ له إلّا الدليل، فإنّ إطلاق دليل التخيير حجة، و هو ينفى كل مشكوك المرجحية، و لا نرفع اليد عن هذا الإطلاق إلّا بما دلّ الدليل على مرجحيته الموجبة لتقيد إطلاق أدلة التخيير. و هذا بخلاف التخيير العقلى، فإنّ ملاكه هو التساوى المفقود فيما إذا كان لأحد المتعارضين مزيّة و إن لم تثبت مرجحيته شرعا.

فصارت النتيجة: أنّ الأصل فى المسألة عدم حجية قول المفضول، و أن شيئا من الوجوه التى قرّر بها الأصل لا يجدى فى إثبات جواز تقليد المفضول فى صورة معارضة فتواه لفتوى الأفضل، بل الأصل كما تقدّم يقتضى عدم الجواز، و اللّه العالم.

القسم الثانى: الأدلة الاجتهادية ۱- إطلاقات أدلة التقليد المقام الثانى: فى استدلال المجوّزين لتقليد المفضول مع معارضة فتواه لفتوى الأفضل بالأدلّة الاجتهادية، و هى كثيرة:

الأوّل: إطلاقات أدلة مشروعية التقليد من الآيات و الروايات، بتقريب: أنّها و إن كانت ظاهرة

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۶۷

.....

....

فى حجيـة كـل واحـدة من الفتـاوى تعيينـا بنحو العـام الاسـتغراقى، لكن لاـ بـد من صـرفها فى تعارض الفتويين إلى الحجيـة التخييرية بقرينتين خارجية و عقلية.

أمـا الخارجيـة فهى كثرة الاختلاـف فى الفتـاوى مع التفـاوت فى العلم و الفضـيلة، و نـدرة الاتفـاق بين جمع كثير من المجتهـدين فى الفتوى، حيث إنّه مع هذه الكثرة من الاختلاف فى الفتوى لم يقيّد الأئمة المعصومون «عليهم الصـلاة و السّلام» حجية قول الفقيه بعدم مخالفته لفتوى غيره من الفقهاء. فهـذه قرينة قطعية على إطلاق أدلة التقليد الّذى مقتضاه حجية فتوى كل من الفاضل و المفضول سواء أ كانتـا متوافقتين أم متخـالفتين، و سواء علم بتوافقهمـا و تخالفهما أم لا، و سواء علم بتساوى المجتهـدين فى العلم أم لا، فإنّ الإطلاق المزبور يقتضى هذا التعميم.

و أمّا القرينـة العقليـة، فهى: أنّ القاعدة فى الدليلين المتعارضـين تقتضـى الجمع بينهما مهما أمكن، و عدم طرحهما رأسا، و هذا الجمع ينتج التخيير بينهما.

توضـيحه: أنّه إذا ورد دليل على وجوب القصـر فى المسافة التلفيقية و إن كان الذهاب أقلّ من أربعة فراسخ، و دليل آخر على وجوب الإتمام فيها، فلا سبيل إلى طرح كليهما، و الحكم بعدم وجوب شـىء من صـلاتى التمام و القصـر، بل لا بد من الأخذ بأحدهما تخييرا بأن يقيّـد إطلاق كل من الـدليلين بالآخر، فيقال: يجب إتمام الصـلاة إلّا مع الإتيان بالصـلاة المقصورة، و كـذا تجب المقصورة إلّا مع الإتيان بالتامّة، فالنتيجة الوجوب التخييرى بينهما.

و بالجملـة: فمع إمكـان الجمع بين المتعارضـين بتقييـد الإطلاـق فيهما لا وجه لطرحهما، ففى المقام يقيـد إطلاق حجيـة فتوى كل من الفاضل و المفضول، و يقال: إنّ فتوى كلّ منهما حجـة فى ظرف عـدم الأخـذ بالأخرى، ففتوى المفضول حجـة فى ظرف عـدم الأخذ بفتوى الأفضل، و بالعكس، و هذا معنى التخيير، هذا.

و أنت خبير بما فى كلتا القرينتين.

إذ فى الأـولى أوّلاـ: منع غلبـة الاختلاـف فى الفتـوى بين المفـتين فى تلـك الأعصـار مع تمكنهم من الرجوع إلى الأئمـة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين»، و أخـذ الأحكام و مـداركها منهم «عليهم السّـلام». و غلبة الاختلاف فى الفتاوى إنّما حدثت فى الأعصار المتأخرة عن زمانهم عليهم السّلام، لضياع جملة من كتب الحديث، و غيره من الحوادث. و عليه فإطلاقات حجية الفتاوى لا تشمل

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۶۸

.....

....

الفتويين المتعارضتين، فأصالة عدم الحجية تقتضى عدم حجيتهما معا.

و ثانيا: منع صـلاحية الغلبـة- بعـد تسـليمها- لصـرف الإطلاقات عن ظاهرها من الحجيـة التعيينيـة إلى التخييرية الشاملة لصورة اختلاف الفتـاوى، و ذلـك لقصور أدلّـة اعتبـار الفتاوى كالروايات عن شـمولها للفتاوى المتعارضـة، حتى تصل النوبـة إلى صـرفها عن الحجية التعيينيـة إلى التخييريـة، فهى لا تـدل على اعتبار كلتا الفتويين المتعارضتين و لا واحـدة معينـة منهما، لعـدم الترجيـح، و لا مخيّرة منهما لعـدم فرديّتها لـدليل حجيـة الفتـاوى. فإثبات حجيـة إحـداهما منوط بـدليل آخر كالإجماع المـدّعى على عـدم سـقوط كلتا الفتويين

المتعارضتين، كإثبات حجية أحد الخبرين المتعارضين بالأخبار العلاجية هذا.

و فى الثانية- و هى القرينة العقلية- أنّ قياس تعارض الفتويين بموارد الجمع العرفى فى غير محله، لعدم التعارض فيها مع إمكان الجمع بينها عرفا، و عدم تحيرهم فى تشخيص المراد منها، ففرق واضح بين الفتويين اللتين تكون إحداهما وجوب السورة مثلا و الأخرى عدمه، و بين قوله:

«من أفطر متعمّدا فى شهر رمضان فعليه صوم شهرين متتابعين» و قوله: «من أفطر فعليه إطعام ستين مسكينا» فانه لا يمكن الجمع بين وجوب السورة و عدمه مع هذا التعارض التناقضى، بخلاف مسألة تعمّد الإفطار، فإنّ لكلّ من هذين الكلامين نصّا و ظاهرا، و العرف يجمع بينهما برفع اليد عن ظهور كل منهما فى التعيينية بنص الآخر، فإنّ ما يدلّ على «وجوب إطعام ستين مسكينا» نصّ فى وجوب الإطعام و ظاهر فى تعيّنه و عدم وجوب عدل له، و يرفع اليد عن هذا الظاهر بنصّ ما يدلّ على وجوب صوم شهرين، و بالعكس، و يكون نتيجة هذا الجمع وجوب كلّ من الإطعام و الصوم تخييرا، لأنّ مقتضى ارتفاع ظهور كل منهما فى التعيينية بنص الآخر هو التخيير بين الصوم و الإطعام.

فالمتحصل: أنّ إطلاقات أدلة التقليد لا تدلّ على المدّعى و هو التخيير بين الفتويين المتعارضتين، بل هى ساقطة عن الاعتبار، فلا بد فى إثبات حجية إحدى الفتويين تخييرا من التماس دليل آخر، فالاستدلال بتلك الإطلاقات على جواز تقليد غير الأعلم مع الاختلاف فى الفتوى فى غير محله.

٢- استلزام وجوب تقليد الأعلم للعسر الثانى: أنّ وجوب تقليد الأعلم عسر على المكلفين، لتعسّر تشخيص مفهومه و مصداقه، و كذا

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨ ص: ۵۶۹

.....

....

تعسّر تعلم فتاواه على أهالى البلدان فضلا عن سكّان القرى و البوادى، و كل حكم عسرى مرفوع، فوجوب تقليد الأعلم مرفوع، فيجوز تقليد المفضول مع مخالفة فتواه لفتوى الأعلم، هذا.

و فيه: أنّه لا يلزم الحرج فى شىء مما ذكر. أمّا من ناحية المفهوم فلأنّ مفهوم الأعلم من المفاهيم العرفية، و سيأتى توضيحه «إن شاء اللّه تعالى» و كذا مصداقه، فإنّه لا يزيد مئونة تشخيصه على مئونة تشخيص مفهومه فى سائر الموارد كالأعلم فى علم الطب و غيره من العلوم، فكما يتحقق تشخيصه هناك بالعلم و الاطمئنان و الشياع، فكذلك يحصل ذلك هنا بها بإضافة البيّنة إليها. و أمّا من ناحية تعلّم فتاواه فلإمكان ذلك بأخذ رسالته أو السؤال عمّن يحيط بفتاوى المجتهدين و ينقلها لمقلّديهم.

و الحاصل: أنّه لا يلزم حرج فى شىء من هذه المراحل الثلاث أصلا خصوصا بعد ملاحظة اختصاص وجوب الرجوع إلى الأعلم بالمسائل التى علم بمخالفة فتوى المفضول لفتوى الأفضل فيها، و من المعلوم انتفاء الحرج فى العلم بموارد الخلاف، هذا.

مضافا إلى: أنّه أخصّ من المدّعى، إذ لا حرج على الكل فى تقليد الأعلم، بل يختص الحرج ببعض المكلفين.

٣- سيرة المتشرعة الثالث: استقرار سيرة المتشرعة على الرجوع إلى كل مجتهد من دون فحص عن أعلميّته مع اختلاف العلماء فى الفقاهة و الفتوى، فعدم فحصهم دليل على عدم وجوب تقليد الأعلم.

و فيه: أنّ دعوى السيرة فى غير صورة العلم بالمخالفة غير بعيدة. لكنه أجنبى عن المدّعى، و هو استقرار السيرة على عدم الفحص فى صورة العلم بالمخالفة، فإنّ دعوى السيرة فى هذه الصورة ممنوعة جدّاً، بل السيرة على خلافه، لما ترى من عدم استعمال المريض دواء الطبيب الّذى خالفه فى ذلك طبيب أعلم منه، فإنّ المريض يترك ذلك الدواء و يستعمل دواء الطبيب الأعلم.

و بالجملة: فالمتيقن من السيرة هو صورة عدم العلم بالمخالفة، و هى أجنبية عن صورة العلم بالمخالفة التى هى مورد البحث.

۴- الروايات الإرجاعية الرابع: إرجاع الأئمة المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين جماعة من العوام إلى عدة من

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵۷۰

.....

....

أصحابهم كزرارة و يونس بن عبد الرحمن و محمد بن مسلم و زكريا بن آدم و غيرهم مع حضور الإمام عليه السّلام، فإنّ تقليد الأعلم لو كان واجبا و لم تكن فتوى المفضول حجة لم يكن وجه للإرجاع إلى هؤلاء، إذ المفروض وجود الأعلم- و هو الإمام عليه السّلام بينهم، فحجية فتاواهم مع وجوده عليه السّلام فيهم تدلّ على حجية فتوى المفضول مع وجود الأفضل، هذا.

و فيه أوّلا: أنّه لا إطلاق فى أدلّة الإرجاع إلى جملة من الأصحاب، و إنّما هو إرجاع فى موارد إلى أشخاص معينين، فلا إطلاق فى البين حتى يتمسك به لإثبات حجية فتوى المفضول و إن كانت مخالفة لفتوى الأفضل.

و ثانيا: أنّا نقطع بخروج صورة العلم بالمخالفة عن مورد الروايات الإرجاعية، ضرورة أنّهم «عليهم السّلام» لا يرجعون شيعتهم إلى الأشخاص الّذين يفتون بخلاف قولهم صلوات اللّه عليهم»، لكونه إرجاعا إلى الباطل الّذى يحرم اتّباعه.

فالمتحصل: أنّ الاستدلال بالأخبار الإرجاعية عن حجية فتوى المفضول مع العلم بمخالفتها لفتوى الأفضل غير سديد.

۵- دليل الانسداد الخامس: ما عن المحقق القمى «قده» من أنّ دليل الانسداد يقتضى وجوب الأخذ بقول العالم مطلقا من غير فرق بين الأعلم و غيره، لوجود المناط- و هو الظنّ- فى كليهما.

و فيه أوّلا: عدم تمامية دليل الانسداد، إذ من مقدماته انسداد باب العلمى، و قد ثبت فى محله انفتاحه.

و ثانيا:- بعد تسليم تمامية مقدماته- أنّ النتيجة حجية قول خصوص الأعلم، لأقربيته إلى الواقع كما سيأتى فى أدلة المانعين «إن شاء اللّه تعالى».

۶- التمسك بآية نفى مساواة العالم للجاهل السادس: أنّه إذا لم يكن المفضول قابلا للتقليد كان مساويا للجاهل، و قد قال اللّه تعالى: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لٰا يَعْلَمُونَ» و نفى الاستواء يستلزم حجية فتوى المفضول، إذ لو لم تكن حجة كان المجتهد المفضول مساويا للجاهل، و المفروض أنّه بمقتضى الآية الشريفة ليس مساويا

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵۷۱

.....

....

للجاهل.

و فيه: أنّ الآية الشريفة على خلاف المطلوب أدلّ، لأنّ المفضول جاهل فى مقدار من العلم الّذى يكون الأفضل واجدا، له، فلو جاز تقليد المفضول لزم تساويهما، و هذا خلاف ما دلّت عليه الآية الشريفة من نفى استوائهما.

و قد نوقش فيه بأنّ المراد نفى المساواة بين العالم المطلق و الجاهل المطلق، لا- نفى المساواة بين العالم بالكل و الجاهل بالبعض كالمفضول بالنسبة إلى الفاضل، فلم يثبت نفى المساواة بينهما حتى تدلّ الآية المباركة على عدم حجية فتوى المفضول، فيجوز تساوى

الفاضل و المفضول فى حجية قوليهما، إذ المنفى فى الآية الشريفة تساوى العالم و الجاهل المطلقين، لا- تساوى العالم المطلق و الجاهل بالبعض، فلا تكون الآية دليلا على عدم جواز تقليد المفضول كما هو المقصود من المناقشة.

لكن الإنصاف اندفاع هذه المناقشة، لأنّ الحمل على العالم و الجاهل المطلقين حمل على الفرض المعدوم أو النادر، فلا يمكن تنزيل الآية على نفى المساواة بينهما، بل لا بد من حملها على العالم و الجاهل الإضافيّين، فيتم الجواب المزبور و هو دلالة الآية على نفى التساوى بين العالم و الجاهل الإضافيين، فإنّ المفضول جاهل بالنسبة إلى الأفضل، فنفى التساوى بينهما يقتضى حجية قول الأفضل و عدم حجية قول المفضول.

۷- جواز تقليد عوام الشيعة لأصحاب الأئمة السابع: ما أشار إليه صاحب الفصول «قده» من: أن تقليد المفضول لو لم يكن جائزا لما جاز لمعاصرى الأئمة الطاهرين صلوات اللّه عليهم أجمعين» تقليد أصحابهم، بل كان عليهم أخذ الأحكام من الأئمة عليهم السّلام دون أصحابهم، و من المسلّم رجوع عوام الشيعة فى زمان حضورهم عليهم السّلام إلى الصحابة فى مسائل الحلال و الحرام، و استقرار سيرتهم على ذلك، و يشهد بذلك رواية أبان بن تغلب و غيره من الأخبار الإرجاعية المتقدمة فى الفصل المتقدم «ص ۵۱۸ إلى ص ۵۲۲».

و فيه: أنّ رجوع عوام الشيعة إلى الصحابة فى الجملة قطعىّ و لا يعتريه ريب، لكنه مع ذلك لا يجدى فى إثبات جواز تقليد المفضول مع العلم بالاختلاف، ضرورة أنّه يعلم ببطلان الفتوى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۷۲

.....

....

المخالفة للإمام عليه السّلام و عدم صحة الأخذ بها.

و بالجملة: فهذه السيرة لا تصلح لإثبات جواز تقليد المفضول مع مخالفتها لفتوى الأفضل كما هو مورد البحث.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ شيئا من الوجوه المتقدمة لا يثبت جواز تقليد المفضول مع العلم بمخالفة فتواه لفتوى الأفضل.

أدلة وجوب تقليد الأعلم: و أمّا المبحث الثانى فتفصيله: أنّه قد استدل على عدم جواز تقليد المفضول مع العلم بالمخالفة بوجوه:

۱- الإجماعات المنقولة الأوّل: الإجماعات المنقولة صريحا فى كلام المحقق الثانى «قده» كما حكاه المحقق الأردبيلى «قده» أيضا عن بعضهم، و ظاهرا فى كلام الشهيد الثانى «قده» المؤيّد بنقل عدم الخلاف عند أصحابنا كما يظهر من السيد فى الذريعة و شيخنا البهائى، حيث قال: «و تقليد الأفضل معيّن عندنا». و عن المعالم «و هو قول الأصحاب الّذين وصل إلينا كلامهم المعتضد بالشهرة المحققة بين الأصحاب، و هو الحجية فى المقام».

و فيه أوّلا: أنّه لا إجماع فى المسألة، لما مرّ آنفا من كون المسألة ذات قولين.

و ثانيا: أنّه بعد تسليم الاتفاق لا- يمكن الاعتماد عليه، لقوة احتمال مدركيته، لاستدلال المجمعين عليه ببعض الوجوه التى سيأتى التعرض لها «إن شاء اللّه تعالى»، فلا نطمئن بكونه إجماعا تعبديا كاشفا عن قول المعصوم (عليه السّلام».

۲- الأخبار الثانى: الروايات الدالة على ترجيح الأعلم على غيره:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة التى رواها المشايخ الثلاثة «قدّس سرّهم»، قال: «سألت أبا عبد اللّه

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۷۳

.....

....

عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث، فتحاكما .. إلى أن قال: فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقّهما و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا فى حديثكم، فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر».

تقريب الاستدلال بها: أنّها دلّت على وجوب تقديم الأفقه على غيره.

و قد أورد على الاستدلال بها بوجوه:

أحدها: ضعف سند الرواية بعمر بن حنظلة، لعدم ورود توثيق و لا جرح فى حقه، فيكون مجهولا، فيشكل الاعتماد على روايته. لكن قد سبق فى بحث الأخبار العلاجية الإشارة إلى مستند القوم فى قبول روايته، و المعتمد من تلك الوجوه توصيفها بالمقبولة، فلاحظ ما ذكرناه هناك.

إلّا أنّ الإشكال فى دلالة المقبولة على المدّعى و هو تقديم فتوى الأفضل على فتوى المفضول عند المعارضة كما سيأتى «إن شاء اللّه تعالى».

ثانيها: أنّ مورد الترجيح فى المقبولة بالأفقهية و غيرها من الصفات هو الحكمان اللذان اختلفا فى الحكم، و من المعلوم توقّف فصل الخصومة الّذى لا بد منه على ترجيح أحد الحكمين على الآخر، إذ الحكم بالتخيير لا يقطع الخصومة، بل يوجب بقاءها و استمرارها. بخلاف المقام، فإنّ التخيير بين الفتويين لا محذور فيه، فلا وجه للتعدّى عن مورد الرواية- و هو الحكم- إلى ما نحن فيه من تعارض الفتويين، مع وضوح الفرق بينهما.

و الحاصل: أنّ مورد الرواية هو القضاء، دون الفتوى، و لا ملازمة بينهما كما لا يخفى.

ثالثها: أنّ الأعلمية المرجحة للقاضى فى باب القضاء غير الأعلمية المرجحة للمفتى فى باب الفتوى، و ذلك لأنّ الأعلمية فى باب القضاء إضافية، لكونها ملحوظة بالإضافة إلى حاكم آخر، لا إلى كل مجتهد، لا حقيقيّة. و فى باب الفتوى حقيقية لا إضافية، لأنّ الأعلمية فى باب الفتوى ملحوظة بالإضافة إلى جميع الفقهاء، فإذا كان فقيهان فى بلد و كان أحدهما. أفقه من الآخر تعيّن ذلك الأفقه للقضاء و إن كان من فى بلد آخر أفقه منه. بخلاف الفتوى، فإنّه إذا كان من فى بلد آخر أفقه تعيّن ذلك للمرجعية. ففرق واضح بين الأعلمية المعتبرة فى باب القضاء و بين الأعلمية المعتبرة فى باب الفتوى، فإنّها فى الأوّل إضافية، و فى الثانى حقيقية أى مطلقة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵۷۴

.....

....

فالمتحصل: أنّه لا وجه للتعدى .. الأعلمية المرجحة لأحد الحاكمين إلى الأعلمية المرجحة لأحد المجتهدين فى مقام الفتوى.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» من أنّه يتم المطلوب- و هو مرجحية الأعلمية فى باب الفتوى كباب القضاء- بالإجماع المركب، حيث إنّه لا قائل بالفصل بين وجوب قضاء الأعلم و تقليده.

وجه الغموض ما مرّ آنفا: من كون الأعلمية فى باب القضاء مضافة، و فى باب الفتوى مطلقة و المجدى هو القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل.

و منها: ما عن مولانا أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه» فى عهده لمالك الأشتر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك».

و منها: ما رواه الصدوق عن داود بن الحصين عن الصادق عليه السّلام: «فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما خلاف، و اختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضى الحكم؟ قال عليه السّلام: ينظر إلى أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا».

و تقريب الاستدلال بمثل هذه الروايات واضح، لدلالتها على تقديم قول الأفقه و الأعلم على غيره، مع التصريح فى رواية داود بتقديم قوله عند العلم بالمعارضة و الاختلاف.

و فيه: ما عرفت من مغايرة الأعلمية فى باب القضاء للأعلمية فى باب الفتوى، فالتعدى من الأوّل إلى الثانى فى غير محله، و ليس المراد بقوله عليه السّلام: «أفضل رعيتك» الأعلمية، بل معنى آخر تقدّم بيانه فى التوضيح (ص ۵۵۴) فلاحظ.

و منها: ما عن البحار نقلا عن كتاب الاختصاص، قال: «قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم:

«من تعلّم علما ليمارى به السفهاء، أو ليباهى به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه، يقول: أنا رئيسكم، فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر اللّه إليه يوم القيامة».

و منها: ما عن البحار أيضا عن مولانا الإمام الجواد «عليه الصلاة و السّلام»: «انّه قال مخاطبا عمّه:

يا عمّ انّه عظيم عند اللّه أن تقف غدا بين يديه، فيقول لك: لم تفتى عبادى بما لم تعلم و فى الأمّة من هو أعلم منك؟».

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۵۷۵

.....

....

و فى كلتا الروايتين أوّلا: ضعف السند، و ثانيا: ضعف الدلالة، لأنّ ظاهرهما هو التصدّى للخلافة التى هى منصب شامخ إلهى لا تحصل لأحد بإتعاب النّفس، بل هى موهبة إلهيّة لا يتقمصها إلّا من شملته العناية الرّبانيّة. و الإمام عليه السّلام ردع عمّه عن التصدى للخلافة بأنّ الخليفة لا بد أن يكون أعلم من جميع الأمّة ليقتدر على حلّ جميع مشاكلهم، و تعليم مسائلهم، و قضاء حوائجهم، و جلب مصالحهم، و دفع مفاسدهم.

و لو كان المراد إفتاء الفقيه لزم منه عدم جواز الإفتاء للمفضول أصلا، لانحصار جواز الإفتاء بمن هو أعلم من جميع الأمّة. و هذا كما ترى، لوضوح حجية فتوى المفضول ما لم يعارضها فتوى الأفضل.

فتلخص: أنّه لا سبيل إلى الاستدلال بالروايات على وجوب تقليد الأعلم تعيينا.

۳- أقربية فتوى الأعلم إلى الواقع الوجه الثالث من الوجوه المحتج بها على وجوب تقليد الأعلم تعيينا عند التعارض: أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره. و قد تقدّم فى التوضيح (ص ۵۵۵) تقريب الاستدلال به، و الإشكال الصغروى و الكبروى عليه.

و كان على المصنف «قده» الّذى وافق جماعة من المحققين الذين تقدم ذكرهم فى منع الصغرى- و هى أقربية فتوى الأفضل مطلقا من فتوى المفضول- أن يناقش فيما أفاده الشيخ الأعظم «قده» من صحة الصغرى المذكورة، و بطلان ما أفادوه من منع صحتها، ضرورة توقف تسليم الإشكال الصغروى على ردّ ما أفيد فى صحتها، و إلّا فلا بد من الاعتراف بصحتها.

و كيف كان فلا بأس بالإشارة إلى ما عن الشيخ «قده» فى التقريرات من تصحيح الصغرى، و هى أقربية فتوى الأفضل من فتوى المفضول و إن كانت موافقة للمشهور أو للاحتياط أو لفتوى أعلم الأحياء و الأموات.

و محصّل ما فى التقريرات بطوله هو: أنّ من منع الصغرى إن أراد بذلك إثبات التسوية بين الأعلم و العالم من حيث الظن فى حدّ ذاتهما مع الغض عن الأمور الخارجية، ففيه: أنّه خلاف الضرورة و الوجدان، إذ لا ينبغى الارتياب فى أنّ لزيادة العلم و البصيرة

بمدارك المسألة و معارضاتها

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٧۶

.....

....

و غير ذلك زيادة تأثير فى إصابة الواقع كما اعترف به المحقق الأردبيلى «قده».

و إن أراد أنّ قول المفضول- لانضمام بعض الظنون المستندة إلى الأمور الخارجية إليه- يصير الظن الناشئ منه أقوى من الظن الحاصل من قول الأعلم أو مساويا له، ففيه: أن الظنون الحاصلة للمقلد بملاحظة الأمور الخارجية مما لا عبرة به أصلا، بناء على كون التقليد من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بالأدلّة الشرعية، و ذلك لوجوه:

الأوّل: عدم الدليل على اعتبار هذه الظنون فى مقام تقوية الأمارة و ترجيحها على معارضها، بعد اقتضاء الأصل عدم اعتبارها، فإنّ قوّة الأمارة لا تحصل إلّا بمرجح داخلى كالأعلمية و الأورعية و الأوثقية و نحوها، أو بمرجح خارجى كتعاضدها بمثلها أو بأقواها من الأمارات المعتبرة الثابتة حجيتها بدليل قاطع. و شي‌ء من هذين السببين لقوة الأمارة غير موجود فى المقام.

أمّا الأوّل فواضح، إذ المفروض عدم كون هذه الظنون من الظنون الحاصلة بمرجح داخلى.

و أمّا الثانى فلأنّه لا أثر للمرجح الخارجى كالشهرة الموافقة لفتوى المفضول، إذ من المعلوم أن وظيفة المقلد هى التقليد دون العمل بمطلق الظن حتى يترجّح ظن المقلد المتعاضد بالشهرة أو غيرها، فمن أين يحصل ظن قوىّ يتكافأ قوة الظن الموجود فى قول الأعلم.

و أمّا ما ذكره النراقى و القمى «قد هما» من أنّ موافقة قول المفضول لقول المجتهد الآخر ربما توجب قوة الظن الحاصل من قوله، ففيه: أنّه إن كان فيهم من يكون أعلم ممّن فرض أعلميته من هذا العالم أوّلا تعيّن عليه تقليده، و إلّا فلا أثر لهذه الموافقة، لوضوح الفرق بين توافق أقوال المجتهدين و بين تعاضد الأخبار فى الترجيح على المعارض، و ذلك لاختلاف مناط القوة و الضعف فى كل منهما، إذ المدار فى قوة الأقوال حسن نظر أربابها و مهارتهم فى تمييز الصواب و الخطأ فى الأمور الاجتهادية، و المدار فى قوّة الرواية تحرّز الرّاوى عن الكذب، فتوافق المفضولين فى الرّأى لا يوجب الظن، لأنّ هذا التوافق يحصل من أمر حدسى، و هو تقارب أنظارهم و توافق أفهامهم فى اجتهاد حكم من الأحكام. و الظن الحاصل من أمور حدسيّة لا- يعبأ به، فالظن الشأنى الثابت فى قول الأعلم لا معارض له.

و من هنا يتضح الفرق بين تعاضد الأخبار و توافق الأقوال، فإنّ الأوّل يوجب تقديم الخبر المتعاضد بأخبار على الخبر المخالف له، بخلاف الثانى، فإنّ وجود المعاضد و عدمه سيّان فى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٧٧

.....

....

وجوب الأخذ بقول غيرهما إذا كان أقوى.

لا يقال: أنّ ما ذكرته هنا ينافى ما تقدم من أنّ الأصل فى التخييرات العقليّة الأخذ بكل ما يحتمل كونه مرجحا، فلا وجه لعدم الأخذ بما يحتمل كونه مرجحا لقول المفضول.

فانه يقال: ما ذكرناه من الأخذ بمحتمل المرجحية- و إن لم يقم دليل على مرجحيته- إنّما هو فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لا بين المتباينين كما فى المقام.

لا يقال: بناء الأصحاب فى التعادل و الترجيح على ترجيح الأخبار بالمرجحات الخارجية التى لم يقم دليل على حجيتها إذا لم تكن ممّا قام الدليل الخاصّ على عدم حجيتها كالقياس، و قول المجتهد أيضا طريق ظنى للمقلد، فما الفارق بينهما؟

فانه يقال أوّلا: إنّ ترجيح الأخبار بمطلق المرجحات من الداخلية و الخارجية على القول به يستفاد من أخبار الترجيح، و من المعلوم فقدان مثل هذه الأخبار فى المقام.

و ثانيا: انّ حجية الأخبار إنّما هى لأجل إفادتها الظن فى نظر العاملين بها، و هم المجتهدون، و حيث اعتبر نظرهم فى جعل الطريق الظنى اعتبر نظرهم أيضا فى طلب المرجحات عند التعارض.

و أمّا حجية أقوال العلماء للعوام فليست لأجل إفادتها الظن فى نظر القاصرين و هم العوام، بل لأجل غلبة مصادفتها للواقع نوعا، فلا وجه لاعتبار نظرهم فى طلب المرجحات.

و الحاصل: أنّ الشارع لمّا وجد العوام قاصرى النّظر فى الأمور العلمية جعل لهم أقوال العلماء طريقا تعبديا باعتبار ما فيها من غلبة المطابقة للواقع، و أمرهم بالرجوع إليهم، من غير النّظر و الفحص عن شيء، فكأنّه صار نظرهم عند الشارع ساقطا عن الاعتبار فى جميع المقامات.

الوجه الثانى: من وجوه عدم اعتبار ظنون المقلّد الحاصلة من غير الطريق الشرعى المعيّن له هو: أنّ تلك الظنون مما لا يكاد ينضبط بضابط، فربما يحصل له الظن من قول عامى آخر أو من الرمل و الجفر و النجوم و نحوها، و ربما يترجّح فى نظرهم المفضول بملاحظة حسبه و نسبه و اشتهاره بين العوام، و لا سبيل إلى الاعتماد على كل ظن حاصل من غير الطريق الشرعى، لأدائه إلى مفاسد عظيمة فى هذا الدين، فلا بد من المنع عن الاعتماد عليها مطلقا.

فالنتيجة: أنّ الظن الموجود فى طرف الأعلم لا يعارضه شيء من الظنون الداخلية، لأنّ الكلام إنّما هو بعد فرض تساوى الفاضل و المفضول فى جميع الجهات غير الفضل، فيجب اتّباعه بحكم

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۷۸

.....

....

العقل القاطع بوجوب العمل بأقوى الأمارتين.

الوجه الثالث: إمكان دعوى الاتفاق على سقوط أفكار العوام و المقلّدين عن درجة الاعتبار فى جميع المقامات حتى الترجيح. نعم مقتضى الأصل الّذى أسّسه المحقق القمى «قده» هو كون المقلد كالمجتهد فى الأخذ بكل أمارة، و لكنه لم نظفر بمن وافقه فى ذلك، إذ كلّ من جوّز التقليد جعله من الظنون الخاصة.

هذا محصّل ما فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» و فى كلماته مواضع لا تخلو من غموض، نتعرض لاثنين منها:

الأوّل: قوله فى الوجه الأوّل على عدم حجية الظنون الحاصلة للمقلد بملاحظة الأمور الخارجية: «أما الأوّل فواضح، إذ المفروض عدم كون هذه الظنون من الظنون الحاصلة بمرجح داخلى» وجه الغموض: أنه ربما ينافى ما سيذكره بعد ذلك من قوله: «نعم يمكن المناقشة فى الصغرى بوجه آخر، لأنّ قول المفضول ربما يكون مفيدا للظن الأقوى من حيث الأمور الداخلية، مثل أن يكون قوة الظنّ مستندة إلى فحصه و بذل جهده زيادة عمّا يعتبر فى اجتهاد المجتهدين من الفحص» فإنّ هذا الكلام لا يلائم ما أفاده قبيل هذا بقوله:

«من المرجحات الداخلية، و المفروض عدم كون هذه الظنون كذلك» فإنّ هذه العبارة تدلّ على نفى المرجح الداخلىّ الموجب لحصول الظن القوى من قول المفضول.

و مقصود من قال بحصول هذا الظن بقول المفضول المساوى للظن الحاصل من قول الأفضل أو الأرجح منه هو الظن الحاصل من مرجح داخلى أو خارجى. فنفى المرجح الداخلىّ بقوله:

«و المفروض عدم كون هذه الظنون كذلك» ينافى ما أثبته بقوله: «نعم يمكن المناقشة فى الصغرى».

و لعلّ وجه عدم تعرض المصنف لردّ ما أفاده الشيخ «قد هما» هو اعتراف الشيخ بعد كلام طويل بعدم صحة الصغرى بقوله: «نعم يمكن المناقشة فى الصغرى .. إلخ».

الثانى: قوله فى الوجه الثالث: «إمكان دعوى الاتفاق على سقوط أفكار العوام و المقلّدين عن درجة الاعتبار فى جميع المقامات حتى الترجيح» إذ فيه: أنه كيف يمكن دعوى هذا الاتفاق مع بنائهم على تقديم مظنون الأعلمية فى التقليد؟

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۷۹

.....

....

إلّا أن يقال: إنّ ظنّ غير العامى يوجب التقديم، دون ظن العامى، فإنّ وجوده و عدمه سيّان.

لكن فيه: أنّ مطلق الظن معتبر عقلا- فى دوران الحجة بين التعيين و التخيير، و المفروض أنّ حجية فتوى الأعلم من صغريات كبرى التعيين و التخيير كما أشرنا إليه سابقا، و إن كانت النسبة بين نفس فتويى الأعلم و العالم هى التباين كطهارة الغسالة و نجاستها.

۴- قبح ترجيح المرجوح على الراجح الوجه الرابع: ما عن كشف اللثام و شرح الزبدة للفاضل الصالح من: أن تقليد المفضول مع وجود الفاضل يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا، فيتعيّن تقليد الفاضل.

و فيه أوّلا: أنه لو تمّ هذا الوجه كان دليلا على الكبرى المتقدمة، و هى كون قول الأعلم أرجح و أقرب إلى الواقع من قول المفضول.

و ثانيا: أنّه أخص من المدّعى الّذى هو تقديم فتوى الأعلم على فتوى المفضول مطلقا سواء أ كان الظنان متساويين أم كان الحاصل من فتوى المفضول أرجح، و هذا الدليل لا يشمل هاتين الصورتين، لاختصاصه بصورة أرجحية الظن الحاصل من فتوى الأفضل من الظن الحاصل من فتوى المفضول.

إلّا أن يقال: بسقوط الظنون الخارجية الحاصلة للمقلد عن الاعتبار كموافقة فتوى المفضول للمشهور، أو الميّت الأعلم من هذا الحى الأعلم، أو الاحتياط الموجبة لأرجحية فتوى المفضول من فتوى الفاضل، لوجوه تقدمت آنفا فى الوجه الثالث، فلاحظها.

۵- وجود مزيّة للأعلم تقتضى تقديمه على غيره الوجه الخامس: ما عن العلامة فى النهاية من أنّ الأعلم له مزيّة و رجحان على المفضول، فيقدم كما قدم فى الصلاة.

و فيه أوّلا: أنّ تنظيره بالصلاة يدل على استحباب تقديم قول الأعلم على غيره، كتقديم ذى المزية على فاقدها فى الإمامة لأجل النص.

و ثانيا: أنّ نظر المستدل إن كان إلى الأخذ بأقوى الأمارتين، ففيه: أن مقتضى القاعدة الأوّلية فى تعارض الأمارتين بناء على الطريقية هو التساقط، لا ترجيح إحداهما على الأخرى، و لذا لا يقدّم

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۸۰

.....

....

أوثق البينتين على الأخرى، و تقديم ذى المزية فى الخبرين المتعارضين إنّما هو بالدليل الثانوى و هو الأخبار العلاجية.

و ثالثا: أنّ هذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث الّذى تقدم منعه صغرى و كبرى، لانحلاله إلى صغرى و هى كون فتوى الأعلم ذات مزية و رجحان، و كبرى و هى تقدم كل ذى مزية على فاقدها.

۶- سيرة العقلاء على الرجوع إلى الأعلم الوجه السادس: بناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلم عند مخالفة فتوى المفضول له، فإنّه بعد البناء على عدم وجوب الاحتياط على العامى قد استقرّت السيرة العقلائية على الرجوع إلى الأعلم، و عدم العمل بفتوى المفضول، كما هو كذلك فى غير الأحكام الشرعية من العلوم و الفنون، و لم يردع الشارع عن هذه السيرة مع كونها بمنظره و مرأى منه، و عدم الردع فى مثل المقام دليل الإمضاء.

و هذا الوجه أمتن الوجوه و أقواها، ثم الأصل الّذى قد تقدم أنّ مقتضاه وجوب الأخذ بفتوى الأعلم تعيينا.

لا يقال: إن الأصل فى دوران الأمر بين الحجية التعيينية و التخييرية يقتضى التخييرية، قياسا على دوران الأمر بينهما فى الأحكام، كما إذا دار حكم صلاة الجمعة مثلا بين الوجوب التعيينى و التخييرى، فإنّه يدفع احتمال وجوبها التعيينى بأصالة البراءة، إذ المعلوم وجوب الجامع دون الخصوصية، لكونها مشكوكة. و كذا الحال فى المقام، فإنّ المعلوم هو الحجية الجامعة بين التعيينية و التخييرية، إذ خصوصية إحداهما مشكوكة، فتجرى فيها البراءة، و مقتضى جريانها هو التخيير بين الأخذ بفتوى الأفضل و الفاضل.

فانه يقال: إنّ الحجة تارة تكون منجّزة للواقع بحيث لو لم تقم على الواقع كان المرجع فى صورة الشك فيه الأصل النافى له كأصالتى البراءة و الطهارة و نحوهما، كما إذا فرض قيام الدليل على حرمة شرب التتن، بحيث لو لم يقم هذا الدليل على حرمته كان المرجع فى الشك فيه أصالة البراءة، و هذا الدليل القائم على الحرمة حجية منجّزة، إذ لا منجّز للواقع إلّا هذا الدليل، فلو لم يكن فى الواقع حرمة لم يكن هذا الدليل معذّرا له، إذ لم يفت بهذا الدليل شىء من الواقع حتى يكون معذّرا له.

و أخرى تكون معذّرة، كما إذا تنجّز الواقع قبل نهوض هذه الحجة عليه بعلم إجمالى كبير كعلمه

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۸۱

.....

....

بأنّ فى الشريعة أحكاما إلزامية يجب الخروج عن عهدتها عقلا، أو بعلم إجمالى صغير فى بعض الموارد، كالعلم الإجمالى بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يوم الجمعة، فإذا قام دليل على وجوب صلاة الجمعة مثلا و كان الواجب واقعا صلاة الظهر كان هذا الدليل حجة معذّرة، لكونه موجبا للعذر عن فوت الواقع، و ليس حجة منجّزة، إذ المفروض تنجزه بمنجز سابق.

إذا عرفت هذين القسمين من الحجة فاعلم: أنّ الحجج القائمة على الأحكام الواقعية و منها فتاوى المجتهدين- معذّرة فقط، لتنجزها قبل قيام هذه الحجج بالعلم الإجمالى الكبير، فإذا دار أمر هذه الحجة بين التعيينية و التخييرية، فالمرجع فيه قاعد الاشتغال دون البراءة، لكون الشك فى الخروج عن عهدة التكليف المنجز.

فالنتيجة: الأخذ بما يقطع معه ببراءة الذّمّة، و هو فى المقام العمل بفتوى الأعلم.

نعم فى دوران الحجة التنجيزية بين التعيينية و التخييرية يرجع فى تعيينيتها إلى البراءة، لكون الشك فى تعلق الطلب بالخصوصية، و هو مجرى البراءة كالشك فى تعلق الطلب بالمطلق كعتق الرقبة أو بالمقيّد كعتق خصوص المؤمنة، فتنفى الخصوصية بالإطلاق إن كان، و

إلّا فبأصالة البراءة.

فالمتحصل: أنّ وجوب تقليد الأعلم إمّا يكون من باب الاحتياط أى قاعدة الاشتغال بناء على عدم تمامية الأدلة الاجتهادية القائمة على وجوب تقليد الأعلم تعيينا، و إمّا يكون حكما اجتهاديّاً بناء على تمامية السيرة العقلائية على وجوب تقليده كذلك، كما عرفت أنّها أقوى الأدلة و أمتنها.

تكملة: توافق فتوى الأفضل و الفاضل، و اختلافهما اعلم أنّ فتويى الأفضل و الفاضل تارة متوافقتان كوجوب تثليث التسبيحات الأربع فى الركعتين الأخيرتين، و أخرى متخالفتان كوجوب التسبيحات مرّة عند الأفضل، و ثلاث مرّات عند الفاضل، و المقلّد تارة يعلم بالموافقة، و أخرى يعلم بالمخالفة، و ثالثة لا يعلم شيئا من الموافقة و المخالفة، بل يحتمل كلّاً منهما.

فإن كان عالما بالموافقة فليس هذا مورد النزاع فى وجوب تقليد الأعلم و عدمه، لأنّ حجية

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٨٢

.....

....

فتوى الفقيه تكون بنحو صرف الوجود، و مع اتفاق الفتويين يكون الجامع بينهما حجة، نظير الخبرين القائمين على حكم واحد، فكما أنّه لا يجب على المجتهد أن يستند إلى أحدهما بعينه فى استنباط الحكم، بل يكفيه الاستناد فى ذلك إلى الجامع بينهما، فكذا فى الفتويين المتوافقتين بالنسبة إلى العامى. و عليه فالبحث عن موافقة الفتويين قليل الجدوى.

و إن كان المقلّد عالما بمخالفة الفتويين فى المسائل المبتلى بها كإفتاء أحدهما بوجوب السورة و الآخر بعدمه، و بطهارة الغسالة و نجاستها، و اعتبار العربية فى العقد و عدمه، و هكذا، فالمعروف فى هذا الفرض- بل المدّعى عليه الإجماع- هو وجوب تقليد الأعلم عليه، و قد اختاره الشيخ الأعظم «قده» كما تقدم فى صدر المسألة.

و لعلّ الأولى التفصيل بين موافقة فتوى المفضول للاحتياط أو لمن هو أعلم من الأحياء و الأموات أو للمشهور بين الأصحاب، و عدم موافقتها لذلك، بوجوب العمل بفتوى المفضول فى الصورة الأولى، إلّا بناء على سقوط حجية فتوى الميّت من جميع الجهات حتى من جهة المرجحية، فتبقى الموافقة للاحتياط مرجحة أو موجبة لعرضية فتويى الفاضل و المفضول، لكون الاحتياط مؤمنا، بل لا يبعد حينئذ أن يكون بناء العقلاء على تقديم فتوى المفضول على فتوى الفاضل، فيصير التقديم اجتهاديّاً لا احتياطيا.

و إن كان المقلد جاهلا- بمخالفة الفتويين فى المسائل الابتلائية، بأن يحتمل كلّا من الموافقة و المخالفة، فينبغى لتوضيح حكمه التعرض لجهتين: إحداهما: ما يقتضيه الأصل العملى، و ثانيتهما:

جزائرى، سيد محمد جعفر مروج، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ٣ جلد، مؤسسة دار الكتاب، قم - ايران، سوم، ١٤١٥ ه‍ ق

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)؛ ج‌٨، ص: ٥٨٢

ما يقتضيه الدليل الاجتهادى.

أمّا الجهة الأولى فمحصل الكلام فيها: أنّ مقتضى ما تقدّم من تنجز الأحكام الواقعية بالعلم الإجمالى- و كون حجية فتاوى المجتهدين من باب التعذير دون التنجيز- هو معذّرية فتوى الأعلم قطعا، دون فتوى المفضول، للشك فى معذّريتها الموجب لعدم حكم العقل

بالاجتزاء بها فى فراغ الذمّة و سقوط التكليف، بل حكمه بذلك مختص بالعمل بفتوى الأعلم، فهى حجة تعيينية لا تخييرية.

و ليس المقام من دوران الأمر بين المطلق و المقيد حتى يجرى الأصل فى عدم وجوب المقيد كما تقدم مفصّلا فى «ص ۵۸۰».

و أما الجهة الثانية فملخص البحث فيها: أنّه قيل بعدم الجواز، استنادا إلى ما استدلّوا به على عدم

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۵۸۳

.....

....

الجواز فى صورة العلم بالمخالفة فى الفتوى من عدم شمول الأدلة- من الإجماع و الأقربية و مقبولة ابن حنظلة و غير ذلك- لفتوى المفضول.

لكن فيه ما لا يخفى، لأنّ عدم شمول الأدلّة لصورة العلم بالمخالفة إنّما هو للتعارض المانع عن شمولها للمتعارضين، بخلاف صورة الجهل بالمخالفة، لعدم العلم بالتعارض.

نعم بناء على شرطية أعلمية المرجع فى جواز التقليد اتّجه الاستدلال المزبور، إذ لا- بد حينئذ فى جواز تقليد المجتهد من إحراز أعلميته، و مع الشك فيها لا يجوز تقليده. لكن استفادة شرطية الأعلمية من الأدلّة فى غاية الإشكال، إذ المستفاد منها اعتبار عدم مخالفة فتواه لفتوى من هو أفضل منه، لوضوح شمول دليل الاعتبار لفتوى المفضول كشموله لفتوى الأفضل، و المانع عن حجيتها الفعلية هى المخالفة لفتوى الأفضل.

فالمتحصل: جواز تقليد المجتهد فى صورة عدم العلم بمخالفة فتواه لفتوى من هو أعلم منه.

و هنا أبحاث كثيرة لا يسعنا التعرّض لها من أراد الوقوف عليها فليراجع ما علّقناه على تقليد العروة الوثقى.

و ينبغى التنبيه على أمور ۱- عدم جواز الرجوع إلى المفضول ابتداء الأوّل: أنّه بعد فرض تمامية أدلة المجوزين هل يجوز للعامى تقليد المفضول بدون الرجوع إلى الأفضل أم لا؟ لأنّ هذه المسألة من المسائل الخلافية التى لا بدّ فيها من الاجتهاد أو التقليد، فلا بد للعامى العاجز عن الاجتهاد فى هذه المسألة من الرجوع فيها إلى الأفضل، فإن أفتى بجواز تقليد المفضول جاز له تقليده، و إلّا فالرجوع إليه تشبث بمشكوك الحجية.

نعم إذا رجع إلى المفضول غفلة عن كون المسألة خلافية و كانت فتواه موافقة لفتوى الأفضل، أو كانت فتوى الأفضل جواز تقليد المفضول صحّ عمله، بل يصح أيضا مع الالتفات إلى الخلاف فى مسألة وجوب تقليد الأعلم، و تمشّى قصد القربة منه و لو رجاء مع المطابقة المزبورة، لموافقة عمله فى هذه الصور للحجة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۵۸۴

.....

....

۲- تعيّن تقليد الأعلم و ان كان المفضول أوثق فى الاستنباط الثانى: أنّه إذا كان المفضول أوثق من الأفضل فى الفتوى بحسب الأمور الراجعة إلى الاستنباط، نظير كونه أكثر فحصا من الأفضل و أبذل جهدا منه، فهل يتعيّن حينئذ أيضا تقليد الأفضل أم يتخير؟

وجوه، من مزاحمة الزيادة العلمية للأوثقية، فيتخير. و من وجود الوثوق المعتبر فى الاجتهاد فى الأعلم، و عدم ثبوت مرجحية أزيد منه،

فيتعين العمل بقول الأعلم. و من أنّ الأوثقية فى الفتوى توجب الأقربية إلى الواقع، فيتعيّن العمل بقول المفضول.

و الأوجه هو الثانى، لأنّ زيادة الفحص إن كانت دخيلة فى الاستنباط و كان الأعلم فاقدا لها فلا يجوز تقليده، لتقصيره فى الاستنباط، و هو خلاف الفرض. و إن لم تكن دخيلة فى الاستنباط فوجودها و عدمها سيّان، و لا تزاحم الأعلمية.

و إن شئت فقل: انّ مرجحية الأعلمية معلومة، و مرجحية الأوثقية مشكوكة، و لا وجه لرفع اليد عن المعلوم بالمشكوك.

نعم بناء على كون مناط تقديم فتوى الأعلم على فتوى المفضول أقربيتها إلى الواقع من فتوى غيره، و كون الأوثقية فى الفتوى موجبة للأقربية تقدم فتوى المفضول. لكنه غير ثابت.

۳- جواز تقليد المفضول إذا أفتى الأعلم به الثالث: إذا أفتى الأعلم بعدم جواز تقليد المفضول، فلا إشكال فى عدم جواز تقليده، و إذا أفتى بجواز تقليده فالظاهر جواز تقليده، و لكن فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» حكاية عدم جوازه عن بعض معاصريه. و لم يظهر له وجه وجيه.

فإن كان نظره فى ذلك إلى: أنّه يلزم من وجود تقليد الأعلم عدمه، ففيه: أنّ مورد التقليد مسألة أصولية و هى حجية فتوى المفضول، و ليس مورده نفس الفروع الفقهية حتى يلزم ذلك، كإفتاء الأعلم بوجوب تثليث التسبيحات الأربع، و إفتاء المفضول بوجوبها مرّة واحدة، فهذا التقليد نظير التقليد فى مسألة البقاء على تقليد الميّت فى أنّ مورد تقليد الحى هناك أيضا حجية قول الميت، لا نفس الأحكام الفرعية.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۵۸۵

.....

....

و إن كان نظره إلى: أن الرجوع إلى المفضول خلاف حكم العقل بلزوم الرجوع إلى الأعلم، ففيه:

أنّ هذا الحكم العقلى إنّما هو لأجل مؤمّنية فتوى الأفضل من العقوبة، و من المعلوم مؤمّنية فتواه مطلقا و إن كانت هى حجية فتوى المفضول.

و احتمال كون ملاك حكم العقل أقربية فتوى الأفضل، و هو ينافى حجية فتوى المفضول، مندفع أوّلا بأنّه لم يثبت كون الأقربية ملاك حكم العقل بالحجية و ثانيا بعد تسليمه لا طريق إلى إحرازها فى خصوص المقام.

فالمتحصل: جواز تقليد المفضول إذا أفتى الأفضل بجوازه.

۴- إذا قلّد أحد المتساويين ثم صار غيره أعلم الرابع: إذا قلّد أحد المجتهدين المتساويين أو قلّد أعلم الموجودين ثم صار غيره أعلم، فهل يجب العدول إلى هذا الأعلم، أم يجب البقاء على تقليد الأوّل، أم يتخير بينهما؟ وجوه، فعن الشيخ «قده» فى التقريرات ابتناء المسألة على جواز العدول و عدمه، فعلى الأوّل يجب العدول، لوجود المقتضى و هو الأعلمية، و عدم المانع، إذ لا مانع منه إلّا احتمال حرمة العدول، و المفروض جوازه، فيجرى فيه ما يدلّ على وجوب تقليد الأعلم.

و على الثانى يشكل الأمر، لتعارض أدلّة الطرفين، فيحكم بالتخيير بينهما.

لكن الأقوى الرجوع إلى الأعلم، لوجهين:

أحدهما: أنّ الدليل المعتد به على حرمة العدول- و هو الإجماع المحكى عن العلامة و العميدى- لمّا كان لبيا، و المتيقن منه غير المقام، فلا يصلح للمنع عن العدول، فيجب الرجوع إلى الأعلم بلا مانع. و لا مجال لاستصحاب حرمة العدول أيضا، لاحتمال دخل التساوى فى موضوع الحرمة، و هو يوجب الشك فى بقاء الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب، نظير احتمال دخل الحياة فى جواز

التقليد المانع عن جريان استصحاب جواز البقاء على تقليد الميت.

ثانيهما: كون المقام من صغريات التعيين و التخيير فى الحجية المعذّرية، و قد عرفت أنّ مؤمّنية فتوى الأفضل و معذّريتها قطعية، بخلاف فتوى المفضول، فإنّها مشكوكة الحجية و المعذرية.

و الحاصل: أنه يجب العدول إلى تقليد من صار أعلم ممن قلّده، إذ بناء على وجوب تقليد الأعلم

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥٨٦

.....

....

لا فرق فى وجوبه بين الحدوث و البقاء.

و قد تبيّن مما ذكرنا: أنّه إذا قلّد المفضول لتعذر الوصول إلى الأفضل، ثم تمكّن منه وجب العدول إليه، من غير فرق فيه بين ما عمل به من المسائل و ما لم يعمل به منها.

ثم إنّ هذا كله بناء على وجوب تقليد الأعلم بحسب الدليل الاجتهادى.

و أمّا بناء على كونه أحوط فالظاهر وجوب الأخذ بالاحتياط فى المسألة الفقهية، و ذلك لسقوط الاحتياطين فى المسألة الأصولية. توضيحه: أنّ جواز العدول مخالف للاحتياط، للقول بحرمته، و جواز البقاء أيضا مخالف للاحتياط، للقول بعدم جوازه، فكلّ من جواز البقاء و العدول مخالف للاحتياط، فيسقط الاحتياطان، و تصل النوبة إلى الاحتياط فى المسألة الفقهية إن أمكن، كوجوب التسبيحات الأربع ثلاثا و مرّة واحدة، و إلّا كما إذا دار الأمر بين المحذورين كدوران حكم الاستعاذة مثلا بين الوجوب و الحرمة فهو مخيّر بين العدول و البقاء.

٥- تقديم الأعلم عند تعارض الأعلمية و الأورعية الخامس: إذا تعارضت الأعلمية و الأورعية ففى التخيير بينهما أو تقديم الأعلم أو الأورع؟

وجوه، أقواها الثانى، و ذلك لأنّ الأورعية إن كانت فى الاستنباط، بأن لا يكون سريع الجزم بالحكم، بل كان بطيئا متثبّتا، فمرجعه إلى الأوثقية فى الفتوى، و قد تقدم فى التنبيه الثانى حكمه و هو الترجيح بالأعلمية.

و إن كانت فى العمل بأن يكون تاركا للشبهات و المكروهات و فاعلا للمندوبات فلا دخل لهذه الأورعية فى حجية الفتوى التى لا تتوقف إلّا على العدالة، و معرفة ما له دخل فى الاستنباط.

٦- العبرة بالأفقهية فى كل مسألة لا فى جميع المسائل السادس: هل العبرة فى الأفقه بكونه أفقه فى جميع المسائل الشرعية أو غالبها، أم يكفى كونه أفقه و لو فى المسألة التى يرجع فيها؟ و جهان، ففى الفصول: «أظهر هما فى كلامهم الأوّل، و قضية بعض الوجوه السابقة هو الثانى، و على تقديره فالظاهر تعيين الأفقه فى البعض بالنسبة إلى البعض الّذى هو أفقه فيه حتى أنّه لو كان أحدهما أفضل فى بعض العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥٨٧

.....

....

العربية و علم الأصول و الرّجال فلا يبعد إلحاقه بالأفقه من هذه الجهة، لما فيه من مزيد بصيرة فى الفقه. و لو كان الآخر أفضل منه فى علم آخر من تلك العلوم، لم يبعد الترجيح بزيادة الأفضلية، و يكون ما فيه الأفضلية أدخل فى الفقه كالأصول بالنسبة إلى النحو و الصرف .. و التحقيق: أنّ المرجع فى ذلك كله إلى ما يعدّ صاحبه أفقه عرفا، و ضبطه على وجه يستغنى معه من الرجوع إليه متعذر على الظاهر».

أقول: إن كان المستند فى وجوب تقليد الأعلم الأدلة اللفظية المشتملة على ألفاظ «الأفقه و الأفضل و الأعلم» فحيث إنّه ليس لهذه الألفاظ حقيقة شرعية كان المنساق منها عرفا هو الأفقهية فى جميع المسائل أو أكثرها. و عليه فيخرج عن موضوع أدلة وجوب تقليد الأعلم المجتهدان اللذان يكون أحدهما أعلم من الآخر فى العبادات مثلا، و الآخر أعلم من صاحبه فى المعاملات، إذ ليس واحد منهما أعلم فى جميع المسائل أو أكثرها من الآخر حتى ينطبق عليه عنوان الأعلم، و تشمله أدلّة وجوب تقليده، فالعامى مخيّر فى تقليد أيّهما شاء، و إن كان الأحوط التبعيض فى التقليد بأن يقلّد كلّا منهما فيما هو أعلم فيه من الآخر.

و إن كان المستند فى وجوب تقليد الأعلم بناء العقلاء و الأصل العقلى- أعنى به أصالة التعيينية فى الحجية المعذرية- كان مقتضاهما لزوم تقليد المجتهد الّذى يكون أعلم من غيره فى المسائل الابتلائية و لو مسألة واحدة، فضلا عن أعلميته فى باب من أبواب الفقه كالعبادات أو المعاملات، للعلم بحجية فتواه تعيينا أو تخييرا، بخلاف فتوى غيره، فإنّها مشكوكة الحجية، فلا يكتفى بها عقلا فى مقام الامتثال.

٧- المراد بالأعلم هو الأجود استنباطا السابع: أنّ المراد بالأعلم هل هو أقدر من غيره على تنقيح القواعد التى يستنبط منها الأحكام الفرعيّة كالقواعد الأصولية، فإذا كان أحد المجتهدين أكثر اقتدارا من غيره على تشييد القواعد الأصولية فهو أعلم ممّن لا يكون مثله فى الاقتدار المزبور؟

أم المراد بالأعلم من يحصل له الجزم بالحكم بأن يستنبط الحكم من الأدلّة بنحو الجزم و اليقين، بخلاف غيره ممن يستنبطه من تلك الأدلة بنحو الظن، فيكفية الاستنباط لا تختلف، و الاختلاف إنّما

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵۸۸

.....

....

هو فى الإدراك، لأنّه فى أحدهما قطعى و فى الآخر ظنّى.

أم المراد بالأعلم من هو أسرع استنباطا من غيره، كما إذا فرض أنّ الأعلم يستنبط حكم مسألة فى نصف ساعة، و غيره يستنبطه فى ساعة مثلا، فالمراد بالأعلم حينئذ هو أسرع استنباطا من غيره.

أم المراد به من هو أكثر استنباطا من غيره، كما إذا فرض أنّه استنبط حكم ألف مسألة، و غيره استنبط حكم تسعمائة مسألة، فمن استنبط الألف فهو أعلم ممن استنبط أقل من ذلك، فالمدار فى الأعلمية حينئذ على أكثرية عدد الأحكام المستنبطة فعلا.

أم المراد به من يكون أشدّ مهارة من غيره فى تطبيق الكبريات على صغرياتها، و تشخيص موارد الأصول حتى لا يجرى أصل البراءة مثلا فى مورد قاعدة الاشتغال و بالعكس. و لا يجرى الأصل المسببى مع وجود الأصل السببى، و هكذا.

لا سبيل إلى ما عدا الأخير، إذ فى الأوّل: أنّ المدار فى الاجتهاد إنّما هو على الاستنباط الفعلى من الأدلة، دون تشييد المبانى و تنقيح القواعد مع عدم الاقتدار على تطبيقها على الفروع، فإنّه اجتهاد فى مقدمات الاستنباط، و ليس اجتهادا فى نفس الفروع، فالأصولى الّذى يستفرغ وسعه فى تحرير القواعد الأصولية و تهذيبها- و لكنه قاصر عن تطبيقها على الفروع- ليس بأعلم ممن يقدر على التطبيق

المزبور و إن لم يكن مثله فى تحرير القواعد الأصولية.

و فى الثانى: أن الجزم بالحكم المستنبط ليس مناطا للأعلمية، بل المناط هو القدرة على إقامة الحجة على الحكم، فمن اقتدر على إقامة الحجة على الحكم دون غيره فهو أعلم، سواء حصل له الجزم بالحكم أم الظن به، فلا عبرة بشدة الانكشاف و ضعفه.

و فى الثالث: أنّه لا عبرة بأسرعية الاستنباط مع فرض تساويهما فى كيفيته و استخراج الفروع من الأصول، إذ لا دخل لسرعة الاستنباط لا عقلا و لا ببناء العقلاء فى أمر التقليد.

و فى الرابع: أنّ كثرة عدد الأحكام المستنبطة ليست مناطا للأعلمية مع فرض كون غيره أجود استنباطا منه، و إن كان عدد ما استنبطه من الأحكام قليلا، فانّ مجرد كثرة الاستنباط مع أجوديّة استنباط غيره لا توجب العذر و الأمن من العقوبة عقلا بحيث يحكم بالإجزاء، بل الموجب لهما فى نظره هو الأجودية.

فالمتعيّن هو الاحتمال الأخير، فإنّ الأعلم فى سائر الفنون أيضا من يكون أشدّ مهارة فى تطبيق

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥٨٩

.....

....

الكبريات على صغرياتها، فإنّ الطبيب الأعلم من سائر الأطبّاء عند العرف هو أشدّ مهارة فى تطبيق القواعد و الكليات الطبية على صغرياتها، لا- من هو أعلم بالكليات مع قصوره عن تطبيقها على مصاديقها، فإنّ الناس لا- يرجع إلى طبيب لا يقدر على تشخيص المرض و لو مع كونه أعلم من غيره فى كليّات الطب. و هذا المعنى يراد فى المقام أيضا، لكونه مؤمّنا من العقاب بنظر العقل و العقلاء دون غيره من المعانى المحتملة فى الأعلم.

و لعلّ ما عن الشيخ الأعظم «قده» يرجع إلى هذا المعنى الّذى جعلناه متعينا، قال فى التقريرات:

«الأعلم من كان أقوى ملكة و أشدّ استنباطا بحسب القواعد المقررة، و نعنى به من أجاد فى فهم الأخبار مطابقة و التزاما، إشارة و تلويحا، و فى فهم أنواع التعارض، و تميز بعضها عن بعض، و فى الجمع بينهما بإعمال القواعد المقررة لذلك مراعيا للتقريبات العرفية و نكاتها، و فى تشخيص مظان الأصول اللفظية و العملية، و هكذا إلى سائر وجوه الاجتهاد. و أمّا أكثر الاستنباط و زيادة الاستخراج الفعلى مما لا مدخلية له».

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥٩٠

فصل (١) [تقليد الميت]

اختلفوا فى اشتراط الحياة فى المفتى، و المعروف بين الأصحاب الاشتراط (٢)، و بين العامة تقليد الميت

---

(١) الغرض من عقد هذه الفصل التعرض لشرطية الحياة فى مرجع التقليد و عدمها على تفصيل سيأتى «إن شاء اللّه تعالى». و ليعلم أنّ موضوع الكلام فى هذه المسألة- بالنظر إلى أدلة الأقوال- هو المجتهد القادر على استعلام حكم جواز تقليد الميت و عدم جوازه، و أمّا العاجز عن استنباطه فهو كالعاجز عن استنباط حكم تقليد الأعلم من الأدلة، حيث إنّ وظيفته الرجوع إلى ما يستقل به عقله، فإمّا أن يقطع بتساوى الميت و الحى فى حجية الفتوى، و إمّا أن يقطع بتعيّن الرجوع إلى الحيّ، لدخل الحياة بنظره فى مرجع التقليد. و إمّا أن يتردد فى دخل الحياة و عدمه فيه، كما إذا تردد فى دخل أفضليته من سائر المجتهدين فى مرجعيته.

فعلى الأوّل يجوز تقليد الميت. و على الثانى و الثالث يجب الرجوع إلى الحى فى الأحكام الفرعية، و لو كانت فتواه فى مسألة تقليد الميت الجواز جاز للعامى التعويل على هذه الفتوى و العمل فى الفرعيات بفتوى الميت، لاتصافها بالحجية حينئذ بفتوى الحى.

(٢) يعنى: مطلقا، فى قبال التفصيل بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى، فالمسألة كانت ذات قولين و هما الجواز مطلقا و العدم كذلك، قال شيخنا الأعظم «قده»: «و من جملة

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٩١

عدمه (١)، و هو (٢) خيرة الأخباريين و بعض المجتهدين من أصحابنا، و ربما نقل تفاصيل (٣):

الشرائط حياة المجتهد، فلا يجوز تقليد الميت على المعروف بين أصحابنا، بل فى كلام جماعة دعوى الاتفاق أو الإجماع عليه» «١».

(١) أى: عدم الاشتراط، لاقتصارهم على تبعية أئمتهم الأربعة، و هو يدلّ على عدم أهلية غيرهم للتقليد، مضافا إلى دلالته على حجية آراء الأموات.

(٢) أى: عدم الاشتراط يكون مختار أصحابنا المحدثين و بعض الأصولين كالمحقق القمى فى القوانين و جامع الشتات. و لو كان فى المسألة إجماع على عدم الجواز لم يقدح فيه مخالفة المحدثين و المحقق القمى. أمّا عدم قدح مخالفة المحدثين فيه فلأنّ التقليد المعتبر عندهم هو أخذ الرواية من المجتهد لا الفتوى التى هى إخبار عن أحكام اللّه تعالى بحسب الاعتقاد الناشئ من الخبر أو غيره من مقدمات نظرية توجب إذعانه بالحكم الشرعى، و من المعلوم أنّه لا يعتبر فى جواز العمل بالرواية حياة الراوى، بل يعتبر فيها شروط أخرى كالضبط و القدرة على النقل بالمعنى و غيرهما.

و على هذا لا- يكون تجويز الرجوع إلى الأموات كفتاوى ابن بابويه و نحوها مخالفة للاتفاق الّذى ادّعاه جمع من الفقهاء الأصوليين على حرمة الرجوع إلى الأموات، فان المقصود منه حرمة الرجوع إلى فتاواهم لا إلى رواياتهم، فلو التزام المحدثون بأنّ التقليد هو العمل بفتوى المجتهد لا أخذ الرواية منه لقالوا بعدم حجية أقوال الأموات كما يقوله أصحابنا اعتمادا على أصالة عدم الحجية و نحوها.

و أمّا عدم قدح مخالفة المحقق القمى فلأنّه «قده» جعل مبنى الجواز انسداد باب العلم، و وصول النوبة إلى كفاية الظن بالحكم الشرعى، سواء حصل من رأى الميّت أم الحى، إذ المفروض حصول الظن بالحكم الواقعى بفتوى كل منهما. و حيث إنّ أصل المبنى باطل عنده غيره- لانفتاح باب العلمى- لم ينفع دليل الانسداد لإثبات حجية آراء الأموات، و ملازمه الاقتصار على فتاوى الأحياء.

(٣) ثلاثة كما يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم «قده» أحدها: ما حكى عن الفاضل

---

(١) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ٥٨

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٥٩٢

منها: التفصيل بين البدوى، فيشترط، و الاستمرارى فلا يشترط (١).

و المختار ما هو المعروف من الأصحاب (٢)، للشك فى جواز تقليد الميت، و الأصل عدم جوازه (٣)، و لا مخرج عن هذا الأصل إلّا ما استدلّ به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفة:

التونى، و ثانيها: ما حكى عن المحقق الأردبيلى و العلامة، و ثالثها: التفصيل المذكور فى المتن، حكاه السيد صدر الدين فى شرح الوافية عن بعض معاصريه، و هو الّذى قال به المتأخرون من المجوزين لتقليد الأموات مع بعض القيود و التفاصيل.

قال الشيخ- بعد حكاية الجواز مطلقا عن المحدثين و منهم سيدنا الجد المحدث الجزائرى «قده»- ما لفظه: «و وافقهم التونى إذا كان

المجتهد ممّن لا يفتى إلاّ بمنطوقات الأدلّة و مدلولاتها الصريحة أو الظاهرة كالصدوقين. و إن كان يفتى بالمداليل الالتزامية غير البيّنة فمنع عن تقليده حيّا كان أو ميّتا. و ذهب الأردبيلى و العلامة فيما حكى عنهما إلى الجواز عند فقد المجتهد الحى مطلقا أو فى ذلك الزمان، و الفاضل القمى «ره» أناط الحكم مناط حصول الظن الأقوى، سواء حصل من قول الميت أو الحى فهو من المجوزين مطلقا ..».

و بناء على جواز التقليد الاستمرارى توجد تفاصيل سيأتى التعرض لها فى التعليقة.

(١) حكى فى تقريرات شيخنا الأعظم عبارة السيد الصدر هكذا: «و مال بعض المتأخرين إلى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الّذى قلّده فى حياته، و عدم جواز تقليد الميت ابتداء بعد موته. و هو قريب».

(٢) و هو اشتراط الحياة فى مرجع التقليد مطلقا، بلا فرق بين البدوى و الاستمرارى، و غيره من التفصيلين.

(٣) أى: جواز تقليد الميت، و المراد بهذا الأصل هو أصالة عدم الحجية الجارية فى جميع موارد الشك فى الحجية، و تقريب الاستدلال بهذا الأصل كما تقدم فى مسألة تقليد الأعلم، فلا حاجة إلى الإعادة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥٩٣

منها: استصحاب (١) جواز تقليده

أدلة جواز تقليد الميت

١- استصحاب جواز التقليد

(١) ينبغى تقديم أمر قبل توضيح المتن، و هو: أنّ هذا الاستصحاب يمكن تقريره بوجوه، يجرى بعضها فى كلّ من التقليد البدوى و الاستمرارى، و يجرى بعضها فى التقليد الابتدائى خاصة كما سيظهر «إن شاء اللّه تعالى».

قال شيخنا الأعظم فى تقرير الاستصحاب: «و تقريره من وجوه، فإنّه تارة يراد انسحاب الحكم المستفتى فيه، و أخرى يراد انسحاب حكم المستفتى، و ثالثة يراد انسحاب حكم المفتى. فعلى الأخير يقال: إنّ المجتهد الفلانى كان ممن يجوز الأخذ بفتواه، و العمل مطابقا لأقواله، و قد شكّ بعد الموت أنّه هل يجوز اتّباع أقواله أو لا، فيستصحب. كما أنّه يستصحب ذلك عند تغيّر حالاته من المرض و الصحة و الشباب و الشيب و نحوها.

و على الثانى يقال: إنّه للمقلّد الفلانى كان الأخذ بفتوى المجتهد الفلانى، و نشك فى ذلك، فنستصحب حكمها.

و على الأوّل يقال: إنّ هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلانى، و نشك ذلك، فنستصحب حكمها.

إلى غير ذلك من وجوه تقريراته، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ المكتوب فى الرسالة الفلانية كان جائز العمل فنستصحب جواز العمل به بعد الموت».

و لا يخفى أنّ صاحب الفصول قرّر الاستصحاب تارة فى حكم المفتى و أخرى فى الحكم المستفتى فيه، و تعرّض للأوّل بتقريبين فى التقليد الابتدائى، و ناقش فيه بأنّه لا يمكن تسريته إلى المعدومين فى حياة المجتهد، إذ فيه شبهة التعليق، و تعرّض للثانى فى التقليد البقائى و ارتضاه. و لم يتعرض لاستصحاب حكم المستفتى. و لعلّه لاتّحاده حكما مع حكم المفتى.

قال فى الفصول: «حجة القول بجواز تقليد الميت أمور، منها: الأصل، و مرجعه إلى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٥٩٤

....

استصحاب جواز تقليده الثابت حال الحياة، و هذا قد يعتبر وصفا للمفتى، نظرا إلى كونه ممن ثبت جواز تقليده حال الحياة،

فيستصحب. و قد يعتبر وصفا لقوله، نظرا إلى كونه مما ثبت جواز التقليد فيه حال الحياة، فيستصحب. و حيث إنّ الوصف الأوّل من عوارض النّفس، و الثانى من عوارض القول القائم بها لم يلزم من انعدام الحياة انعدام موضوع الحكم لينافى جريان الاستصحاب» ثم ناقش فيه بما أشرنا إليه.

و هذه العبارة كما ترى ظاهرة فى جعل المستصحب حكم المفتى باعتبارين: أحدهما كونه جائز التقليد، و ثانيهما: جواز متابعة رأيه. و لم يتعرض لاستصحاب حكم المستفتي.

و قال بعد جملة من كلامه: «و اعلم أنّ ما قرّرناه من المنع من تقليد الميت إنّما هو فى تقليده الابتدائى كما هو الظاهر، و إليه ينصرف إطلاق كلام المانعين. و أمّا استدامة تقليده المنعقد حال حياته إلى حال موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعة، للأصل، لثبوت الحكم المقلّد فيه قبل موته، فيستصحب إلى ما بعد موته» و هذا هو الحكم المستفتى فيه.

و كيف كان فتعرّض المصنف «قده» للاستصحاب فى التقليد الابتدائى ناظر إلى فرض المستصحب جواز التقليد الثابت فى حق العامى المستفتى، و إن كان يجرى أيضا فى تقريره الآخر و هو استصحاب حكم المفتى أعنى حجية رأيه، لكونه فقيها جامعا للشرائط.

و أمّا جريان الاستصحاب فى نفس الأحكام الفرعية التى أفتى بها المجتهد فقد تعرض له المصنف فى التقليد البقائى وفاقا لصاحب الفصول.

إذا اتضح ما ذكرناه فنقول فى توضيح المتن: إنّ جواز تقليد المجتهد حال حياته كان قطعيّا لهذا العامى، و بعد موته يشك فى ارتفاع هذا الجواز، فيستصحب. و يكون المقام من قبيل الشك فى رافعية الموجود، ضرورة أنّ الشك نشأ من الموت.

ثم إنّ هذا الاستصحاب يكون تنجيزيا تارة و تعليقيا أخرى، فان كان الجاهل مدركا للمجتهد الميت- مع كونه مكلّفا لكنه لم يقلّده- كان استصحاب جواز تقليده تنجيزيّا، لفرض أنّ هذا العامى كان مكلّفا بالتقليد و كان هذا الميت فى حال حياته جامعا لشرائط المرجعية فى الفتوى. و إن كان الجاهل المدرك للمجتهد غير مكلّف بالتكاليف الشرعية، لكونه صبيّا أو مجنونا فى عصر المجتهد كان استصحاب جواز تقليده تعليقيا.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ۵۹۵

فى حال حياته (١) و لا يذهب عليك أنّه (٢) لا مجال

قال شيخنا الأعظم «قده»: «و ربما استدلّ عليه- أى على جواز تقليد الميت- بعض من انتصره بوجوه، أقواها وجوه أحدها: الاستصحاب، لأن المجتهد فى حال حياته كان جائز التقليد و لا دليل على ارتفاع الجواز بالموت، فيستصحب» «١».

(١) هذا الضمير و ضمير «تقليده» راجعان إلى المفتى.

(٢) الضمير للشأن، و هذا جواب الاستدلال بالاستصحاب، و قد أفاده الشيخ الأعظم «قده» بقوله: «من عدم جريانه فيما يحتمل مدخليّة وصف فى عنوان الحكم كالحياة فيما نحن فيه» «٢». و توضيحه: أنّه قد تقرّر فى آخر بحث الاستصحاب اعتبار بقاء الموضوع أى معروض المستصحب، إذ بدونه لا يصدق «إبقاء ما كان» و لا «نقض ما علم سابقا» على رفع اليد عنه، فإذا علم بعدالة زيد ثم شك فى بقاء عدالة عمرو كان أجنبيّا عن الاستصحاب، و عليه فإذا علم بارتفاع الموضوع أو شك فى بقائه لم يجر الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك فى الأوّل، و الشك فى صدقه فى الثانى.

و فى المقام يكون موضوع جواز التقليد و كذا حجية رأيه هو الرّأى، لقيامهما بالرأى الرّأى متقوّم بالحياة، لكون الرّأى هو الإدراك القطعى أو الظنى الحاصل للمجتهد من النّظر فى الأدلة، و موطن هذا الإدراك هو الذهن الّذى يكون من القوى الجسمانية التى تذهب بالموت، بل بالمرض أيضا، فمع انتفاء الحياة ينتفى الرّأى الّذى هو موضوع المستصحب. و لا ريب فى اعتبار بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب بالنظر العرفى الّذى يبنى عليه فى باب الاستصحاب و نحوه. نعم بناء على النّظر العقلى الدّقى يكون الرّأى متقوّما بالنفس

الناطقة الباقية بعد الموت، لأنّها من المجردات، و ليست جسما حتى يتطرق إليها البوار و الفناء، فهى روحانية البقاء و إن كانت جسمانية الحدوث.

فان قلت: إنّ منع تقليد الميت- لعدم بقاء الرّأى بالنظر العرفى- غير سديد، لأنّه ينافى صحة استصحاب بعض الأحكام الثابتة للمجتهد فى حال حياته كطهارة بدنه و نحوها.

وجه المنافاة: أنّ الموت لو كان موجبا لانعدام الشخص و صيرورة الميت و الحى حقيقتين

---

(١) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۶٠

(٢) رسالة الاجتهاد و التقليد، ص ۶١

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵٩۶

له (١)، لعدم بقاء موضوعه (٢) عرفا، لعدم (٣) بقاء الرّأى معه، فإنّه (۴) متقوّم بالحياة

متغايرتين لم يجز أيضا استصحاب جواز نظر زوجته إليه مثلا، لأنّ جواز النّظر إلى الزوج منوط بوجوده، فلو صار حقيقة أخرى حرم على الزوجة النّظر إليه. و حيث إنّ جواز نظر الزوجة إلى زوجها الميّت من المسلّمات كشف ذلك عن عدم مغايرة الميت للحى بحيث يعدّان حقيقتين متغايرتين، و أنّهما حقيقة واحدة و موضوع واحد، و يكون الموت و الحياة من الحالات المتبادلة على هذا الإنسان الخاصّ، لا من مقوّمات الموضوع حتى ينتفى بالموت حقيقة. و عليه فلا بد من تجويز تقليد الميت بقاء.

قلت: لا منافاة بين الحكم بعدم جواز تقليد الميت و بين جواز نظر زوجته إليه، و ذلك لأنّ الأحكام الشرعية المتعلقة بالمكلف تكون على قسمين، أحدهما: أن تكون ثابتة للشخص باعتبار إدراكاته. ثانيهما: أن تكون ثابتة له باعتبار بدنه و جسمه. فان كان الحكم من القسم الأوّل لم يجز استصحابه بعد الموت و ترتيب أثره عليه، لأنّ الرّأى بنظر العرف ينعدم بالموت، فلا معنى لاستصحاب جواز تقليده مع عدم موضوعه. و إن كان الحكم من القسم الثانى جاز استصحابه، لبقاء موضوعه- و هو الجسم- بعد الموت.

و الحاصل: أنّ الحاكم ببقاء الموضوع و ارتفاعه فى باب الاستصحاب لمّا كان هو العرف، فلا بد من الرجوع إليه لمعرفة أنّ الموضوع باق أم لا، و المفروض أنّ العرف يحكم فى بعض الموارد بكون الموت و الحياة من الحالات المتبادلة على موضوع واحد كالعنبية و الزبيبية العارضتين على جسم واحد، فيستصحب حكم هذا الجسم. و يحكم فى بعض الموارد بأنّ الحياة مقوّمة للموضوع كما فى المقام، إذ لا بقاء للرأى بعد الموت، فلا معنى لاستصحاب جواز تقليده.

(١) أى: لاستصحاب جواز تقليد الميت، و قوله: «لعدم» تعليل ل «لا مجال».

(٢) أى: موضوع جواز التقليد، و المراد بالموضوع هو الرّأى فإنّه حيثية تقييدية فى مرجع التقليد، و قوله: «عرفا» قيد ل «عدم بقاء» يعنى: أنّ عدم بقاء الرّأى يكون بنظر العرف لا بنظر العقل.

(٣) تعليل لقوله: «لعدم بقاء موضوعه عرفا» و ضمير «معه» راجع إلى الموت.

(۴) أى: فإنّ الرّأى الّذى هو موضوع جواز التقليد متقوّم بالحياة بنظر العرف.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵٩٧

بنظر العرف- و إن لم يكن كذلك (١) واقعا- حيث (٢) إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميت و رأيه.

و لا ينافى ذلك (٣) صحة استصحاب بعض أحكام حياته كطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته إليه (۴)، فإنّ (۵) ذلك إنّما يكون فيما لا يتقوّم بحياته عرفا بحسبان (۶) بقائه ببدنه الباقى بعد موته، و إن احتمل (٧) أن يكون

---

(١) أى: و إن لم يكن الرّأى متقوّما بالحياة بنظر العقل، ف «واقعا» يعنى عقلا.

(٢) تعليل لقوله: «فانه متقوم بالحياة» و ضمير «أهله» راجع إلى العرف.

(٣) أى: و لا ينافى عدم بقاء الرّأى بالموت صحّة استصحاب ..، و هذا إشارة إلى توهم مقايسة استصحاب بقاء الرّأى باستصحاب طهارته و نجاسته، و قد عرفته بقولنا: «فان قلت: ان منع تقليد الميت لعدم بقاء الرّأى بالنظر العرفى .. إلخ».

(۴) الضمائر من «حياته» إلى هنا راجعة إلى المفتى، و المقصود من استصحاب طهارته ما إذا كان بدنه طاهرا من الخبث قبل الموت فشكّ فى إصابة قذارة به- غير النجاسة الناشئة من الموت- فإنّه يصحّ استصحاب تلك الطهارة إن كان لها أثر شرعى كعدم وجوب تطهير بعض المواضع قبل غسله بالأغسال الثلاثة.

(۵) أى: فإنّ صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته إنّما يكون فى الأحكام غير المتقومة عرفا بالرأى و الإدراكات، و هذا تعليل لقوله: «و لا ينافى» و دفع للتوهم المزبور، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «قلت: لا منافاة بين الحكم بعدم جواز تقليد الميت .. إلخ».

ثم إن هذا الوهم و جوابه مذكوران فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده».

(۶) أى: باعتقاد العرف بقاء موضوع الحكم بجواز نظر زوجته إليه بعد الموت، و عدم اعتقادهم بقاء الرّأى بعد الموت، و من المعلوم أنّ المناط فى بقاء معروض المستصحب هو العرف، لا العقل، و لا الموضوع الدليلى.

(٧) يعنى: يحتمل دخل الحياة عقلا- فى عروض هذه الأحكام، فإنّ الزوجية عارضة على الزوج الحى، فلا- بد من دوران أحكام الزوجية- كجواز النّظر- مدار الزوج حال حياته، و لازمه عدم جواز الاستصحاب حتى فى مثل جواز نظر الزوجة إلى زوجها الميّت بمجرد

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵٩٨

للحياة دخل فى عروضه (١) واقعا. و بقاء (٢) الرّأى لا بدّ منه فى جواز التقليد قطعا، و لذا (٣) لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرّأى أو ارتفع لمرض أو هرم

الموت. إلاّ- أنّ المصحّح لهذا الاستصحاب هو بقاء الموضوع بنظر العرف، و أنّ جسد الزوج بعد زهوق الروح هو عين جسده قبل زهوق الروح، و أنّ عروض الزوجية حال الحياة كاف فى بقائها و بقاء أحكامها حال الممات.

(١) أى: عروض ما لا يتقوم بحياة المفتى كطهارته و نجاسته غير المتقومتين بالحياة.

(٢) الواو للحالية، أى: و الحال أنّ بقاء الرّأى لا بدّ منه فى جواز التقليد، لكون الرّأى موضوعا له. و غرضه أنّ بقاء التقليد لا يمكن قياسه بجواز نظر الزوجة إلى زوجها- بعد موته- بالاستصحاب، للفرق بينهما بأنّ الجواز فى النّظر متقوّم بالجسد الباقى بعد الموت إلى مدة، بخلاف الرّأى، فإنّه يزول بالموت، و المفروض موضوعية الرّأى لجواز التقليد.

(٣) أى: و لأجل لزوم بقاء الرّأى و لا بديّته فى جواز التقليد قطعا لا يجوز التقليد فى موارد تبدّل الرّأى، و غرضه إقامة الشاهد على اعتبار بقاء الرّأى فى جواز التقليد، و افتراق المقام بنظر العرف عن الأحكام المتعلقة بالجسد، سواء كان مع الروح أم بدونه. و قد ذكر المصنف موردين قام الإجماع على بطلان التقليد و حرمته فيهما مع أنّ المجتهد حيّ يرزق.

الأوّل: ما إذا تبدل رأيه، كما إذا كان قائلا بكفاية تسبيحة واحدة فى الركعتين الأخيرتين، ثم عدل إلى اعتبار التثليث، فإنه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى الأوّل لمجرّد أنّه رأى استنبطه من الأدلّة، بل عليه الرجوع إلى الرّأى الثانى، و أنّ الرّأى الأوّل قد انعدم، و المدار فى التقليد هو الرّأى الفعلى.

الثانى: ما إذا ارتفع فيه رأى المجتهد لمرض أو هرم ملازم للنسيان و نحوه من عوارض أيام المشيب، فإنّه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى السابق، بل عليه الاحتياط أو العدول إلى مجتهد آخر. و فرق ارتفاع الرّأى مع تبدّله هو حدوث رأى آخر فى التبدل، و هو كثير

فى المجتهد، فإنّ كثرة اشتغاله و شدّة قوة استنباطه ربما توجب مزيد بصيرة له بالأدلّة، فيستظهر منها ثانيا غير ما استنبطه أوّلا. و هذا بخلاف ارتفاع الرّأى، فإنّه يضمحلّ الرّأى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۵۹۹

إجماعا (١).

و بالجملة (٢): يكون انتفاء الرّأى بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه (٣)، و يكون حشره فى القيامة إنّما هو من باب إعادة المعدوم (۴) و إن لم يكن (۵)

بالنسيان من دون استنباط آخر يوجب تأكد الرّأى الأوّل أو تبدله برأى آخر.

و الحاصل: أنّه لو لم يكن للرأى دخل موضوعى فى جواز التقليد لم يكن وجه لارتفاعه بارتفاع الرّأى أو تبدله، و عليه فلا موضوع لتقليد الميت.

(١) قيد لقوله: «لا يجوز التقليد».

(٢) هذا إلى قوله: «لا يقال» تقرير آخر لما أفاده بقوله: «و لا يذهب عليك انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه .. إلى قوله: إجماعا».

(٣) أى: موضوع الرّأى الّذى هو موضوع جواز التقليد، و المراد بالموضوع هو الحياة.

(۴) و امتناع إعادته عند بعض من القضايا الضرورية كما فى منظومة الحكيم السبزوارى «ره» و هى محل بحث عندهم، و على كلّ لا يرتبط المعاد الجسمانى به. قال المحقق الطوسى «قده» فى التجريد فى مسألة صحة العدم على العالم: «و الإمكان يعطى جواز العدم، و السمع دلّ عليه. و يتأوّل فى المكلف بالتفريق كما فى قصة إبراهيم عليه السّلام».

و على هذا فيصدق هلاك المكلف بتفرّق أجزائه، و يكون إعادته بتأليفها كما فى سؤال إبراهيم «على نبيّنا و آله و عليهم السّلام» عن كيفية إحياء الموتى فى دار الآخرة، و أمره تعالى إيّاه بأخذ أربعة من الطير و تقطيعها و تفريق أجزائها، و مزج بعض الأجزاء ببعض، و وضعها على الجبال، ثم أمره بدعائها إليه، فميّز اللّه تعالى أجزاء كل طير عن الآخر، و جمع أجزاء كل طير حتى كملت البنية التى كانت عليها أوّلا، ثم أحياها «١»، هذا.

مضافا إلى بقاء الأجزاء الأصلية التى لا تتلاشى بالموت، و لا يعرض عليها الخراب.

(۵) أى: و إن لم يكن الرّأى منتفيا بالموت حقيقة، لأنّ الرّأى لا يكون متقوما بالحياة فى نظر العقل، بل هو متقوّم فى نظره بالنفس الناطقة الباقية التى لا تفنى بالموت، لأنّها من المجرّدات، قال سيد البشر صلى اللّه عليه و آله و سلّم: «خلقتم للبقاء لا للفناء» و ليس الموت إلّا الانتقال من دار إلى دار، و من نشأة دنيوية إلى نشأة أخرى برزخية كما قال جلّ

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للعلامة، ص ٣١٧، نشر مكتبة المصطفوى، قم المقدسة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۶۰۰

كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه و هو النّفس الناطقة (١) الباقية حال الموت، لتجرده. و قد عرفت فى باب الاستصحاب أن المدار فى بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا يجدى (٢) بقاء النّفس عقلا فى صحة الاستصحاب

و علا: «وَ مِنْ وَرٰائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ». و على هذا فموضوع الرّأى و هو النّفس الناطقة باق، و لا يرتفع بالموت، و مقتضاه جواز تقليد الميت.

إلّا أنّ المرجع فى تشخيص موضوع الاستصحاب هو العرف، لا العقل. و قد عرفت أنّ موضوع الرّأى عرفا هو الحياة، فلا مجال

لاستصحاب جواز التقليد بعد الموت أصلا.

(١) قال العلامة فى تعريفها: «فإنّ الجوهر إما أن يكون مفارقا فى ذاته و فعله للمادة و هو المسمّى بالعقل، أو مفارقا فى ذاته لا فى فعله، و هو النّفس الناطقة، فإنّها مفارقة للمادة فى ذاتها و جوهرها دون فعلها، لاحتياجها إلى الآلة فى التأثير» «١». فالنفس فى أوّل حدوثها بحدوث الجسم- بمقتضى كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء- إنسان طبيعى يحتاج إلى مادة جسمانية تدبّرها، فهى حينئذ عقل هيولانى و بالقوة، فإذا خرجت من القوة إلى الفعل و أدركت الكليات صارت عقلا بالفعل، و هى فى هذه المرحلة غير مرهونة بمادة، و تكون خارجة عن المواد و دار الفساد، فلذا لا خراب لها بخراب البدن.

و على هذا فمدركات المجتهد و آراؤه إن كانت كلّية فهى قائمة بالعاقلة المجردة عن المادة. و إن كانت جزئية أو كلية منبعثة عن مدارك جزئية- من آية خاصة أو رواية مخصوصة- لا قيام لهما إلّا بالخيال أو الوهم المدركين للصور الجزئية و المعانى الجزئية، فكذلك، لاتحاد الملكات مع النّفس، لما تقرر فى محله من أن قوى النّفس الباطنية من شئون النّفس و مراتبها، فانها فى بساطتها كل القوى. هذا مجمل الكلام، و ان شئت التفصيل فراجع ما أفاده المحقق الأصفهانى «قده» فى المقام مبتيا على كلام صدر المتألهين.

و المقصود من هذا الموجز إثبات بقاء آراء المجتهد بعد الموت لتجردها، و المانع عن الاستصحاب إنّما هو اعتبار النّظر العرفى فيه لا العقلى.

(٢) هذا متفرع على قوله: «ان المدار فى بقاء الموضوع و عدمه هو العرف».

---

(١) شرح التجريد، ص ١٠٠ و ١٥٠

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٦٠١

مع عدم مساعدة العرف عليه (١)، و حسبان (٢) أهله أنّها غير باقية، و إنّما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمل (٣) جيدا.

لا يقال (۴): نعم، الاعتقاد و الرّأى و إن كان يزول بالموت، لانعدام موضوعه (۵)، إلّا أنّ حدوثه (۶) فى حال حياته كاف فى جواز تقليده فى حال موته كما هو الحال فى الرواية (٧).

---

(١) أى: على بقاء النّفس، لأنّ العرف يعتقدون بفناء الإنسان بجميع شئونه، لأنّ الهلاك الحقيقى لكل شيء، يقتضى انعدامه بتمام شئونه، لا بوار الجسد و بقاء النّفس.

(٢) معطوف على «عدم» يعنى: و مع حسبان. ثم إنّ الإيجاز الّذى يراعيه المصنف «قده» رعاية كاملة يقتضى حذف «أهله» و الاقتصار على «و حسبانه». و ضمير «أهله» راجع إلى العرف، و ضميرا «أنها، انعدامها» راجعان إلى النّفس.

(٣) الظاهر أنّ الأمر بالتأمل لأجل الإمعان فى المسألة و عدم خلط الأنظار العرفية الساذجة بأنظار أهل المعقول حتى لو كانت ملتئمة مع الخطابات الشرعية، فلا يقصد من الأمر بالتأمل القدح فى اعتراضه على الاستدلال بالاستصحاب.

(۴) غرض المستشكل تسليم زوال الرّأى بارتفاع الحياة، لتقومه بها، لكن مع ذلك يمكن إثبات جواز تقليد الميت بدعوى كفاية حدوث الرّأى حال الحياة فى جواز تقليده حال موته كما هو الحال فى الرواية، حيث إنّ حياة الراوى ليست شرطا مطلقا- حدوثا و بقاء- فى جواز نقل الرواية عنه، بل حياته حال نقل الرواية كافية فى جواز نقلها بعد موته، فليكن جواز التقليد كذلك أيضا، يعنى: أنّ حدوث الرّأى فى حال الحياة علّة محدثة و مبقية لجواز تقليده بعد موته، بلا حاجة إلى وجود الرّأى الفعلى حتى نحتاج فى إثباته إلى الاستصحاب.

(۵) أى: موضوع الرّأى. و الجملة من قوله: «الاعتقاد» إلى هنا بيان لقوله: «نعم» و الاختصار يقتضى الاقتصار على كلمة «نعم» بأن يقال: «نعم، إلّا أن حدوث الرّأى ..».

(۶) أى: حدوث الرّأى بالاستنباط كاف .. إلخ.

(٧) حيث لا يعتبر فى صحة الرواية و جوازها حياة الراوى.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۶٠٢

فإنّه يقال (١): لا شبهة فى أنّه لا بدّ فى جوازه من بقاء الرّأى و الاعتقاد، و لذا لو زال بجنون و تبدّل و نحوهما لما جاز (٢) قطعا (٣) كما أشير إليه آنفا.

هذا (۴) بالنسبة إلى التقليد الابتدائى.

و أمّا الاستمرارى فربما يقال: بأنّه (۵) قضية استصحاب الأحكام

---

(١) هذا جواب الإشكال، و حاصله: أنّ قياس التقليد على نقل الرواية مع الفارق، و توضيحه: أنّ رواية الأحاديث لا تتوقف إلّا على الحياة آنا مّا، بخلاف جواز التقليد، لكون الرّأى و الاعتقاد جهة تقييدية لجواز رجوع العامى إلى المجتهد، و من المعلوم أنّ كل حكم تابع لموضوعه وجودا و عدما، و إلّا لم يكن موضوعا، و هذا خلف. و لذا لو زال الرّأى بجنون أو هرم أو مرض، أو تبدّل بالرأى الآخر لما جاز تقليده قطعا، لا ابتداء و لا بقاء، فإنّ بطلان التقليد بالجنون و غيره من العوارض ليس لدليل تعبدى، بل من جهة اعتبار بقاء الرّأى فى جواز التقليد.

و مع هذا الترتب كيف يدّعى كفاية حدوث الرّأى فى حال الحياة لجواز التقليد إلى الأبد؟ فإنّه مساوق لبقاء الحكم بدون موضوع، و هو فى الاستحالة كبقاء المعلول بلا علّة.

(٢) هذا الضمير المستتر و ضمير «جوازه» راجعان إلى التقليد، و ضمير «زال» راجع إلى الرّأى.

(٣) مع أنّ النّفس الحيوانية باقية، و إنّما الخلل فى الناطقة العاقلة التى هى أوّل ما خلق اللّه، فإذا لم يجز التقليد لمجرد زوال الرّأى مع بقاء موضوعه فعدم جوازه بانعدام موضوعه أولى.

(۴) أى: ما ذكرناه إلى هنا كان بالنسبة إلى التقليد الابتدائى للميّت، و قد عرفت عدم الدليل عليه لا من الاستصحاب و لا من باب قياسه بالرواية.

(۵) أى: بأنّ عدم اشتراط الحياة فى التقليد الاستمرارى هو مقتضى استصحاب الأحكام التى قلّده العامى فيها. و هذا الاستصحاب هو انسحاب الحكم المستفتى فيه إلى ما بعد موته. أمّا استصحاب حكم المستفتي- أعنى به أنه كان للعامى أن يقلّد هذا الميت، و كذا استصحاب حكم المفتى أعنى به أنّ المجتهد كان ممن يجوز الاعتماد على قوله-

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۶٠٣

التى قلّده فيها (١)، فإنّ (٢) رأيه و إن كان مناطا لعروضها و حدوثها، إلّا أنّه (٣)

فقد تقدم فى التقليد الابتدائى منعه، لعدم بقاء الموضوع. و ما أفاده هناك كان موافقا لما فى تقريرات شيخنا الأعظم.

و أمّا استصحاب الحكم المستفتى فيه الّذى حكاه الماتن عن القائلين بجواز التقليد البقائى فقد تقدم حكايته عن الفصول، و تقريبه أن يقال: إنّ الأحكام التى قلّده فيها- من وجوب صلاة الجمعة و جلسة الاستراحة و جزئية السورة و حرمة العصير العنبى المغلى قبل ذهاب ثلثيه و نجاسة عرق الجنب من الحرام و صحة البيع المعاطاتى و غير ذلك- كانت معلومة فى زمان حياة المجتهد و صارت مشكوكة البقاء بعد موته، فتستصحب، فيقال: ان وجوب جلسة الاستراحة باق على حاله، و كذا غيره.

فان قلت: إنّ هذه الأحكام الفرعية لا يمكن استصحابها كعدم إمكان استصحاب جواز التقليد، لأنّ منشأ حدوث هذه الأحكام هو الرّأى المفروض زواله بالموت، و لا معنى لاستصحاب نفس الحكم مع انعدام موضوعه المقوّم له عرفا. و عليه يشترك هذا التقرير مع

التقريرين المتقدمين فى عدم جريان الاستصحاب، لانتفاء الموضوع.

قلت: إنّ الرّأى و إن كان له دخل فى حدوث الأحكام- فى نظر المجتهد- بالضرورة، إلّا أنّ دخله فى وجودها يكون بنحو الواسطة فى الثبوت، لأنّ الرّأى علّة لعروض الأحكام- كالوجوب- لموضوعاتها كصلاة الجمعة و جلسة الاستراحة، من دون دخل موضوعى للرأى فى ثبوت الأحكام حتى يكون مقوّما لموضوع الحكم كى يرتفع الحكم بانتفاء الرّأى. هذا تقريب استصحاب الأحكام الفرعية، و سيأتى بيان مناقشة المصنف فيه.

(۱) أى: فى الأحكام، فإن كان التقليد عبارة عن نفس العمل، فالمستصحب خصوص الأحكام التى عمل بها فى زمان حياة المجتهد. و إن كان عبارة عن مجرد الالتزام فالمستصحب جميع الأحكام، إلّا إذا التزم بالعمل ببعض فتاواه، فيختص حينئذ مجرى الاستصحاب بذلك البعض.

(۲) أى: فإنّ رأى المفتى. و هذا إشارة إلى و هم تقدم بيانه بقولنا: «فان قلت: ان هذه الأحكام الفرعية .. إلخ»، و ضميرا «حدوثها، عروضها» راجعان إلى الأحكام.

(۳) أى: إلّا أنّ الرّأى من أسباب العروض، و هذا إشارة إلى دفع الوهم المزبور، و قد

عرفا من أسباب العروض لا من مقوّمات الموضوع و المعروض.

و لكنه لا يخفى أنّه (۱) لا يقين بالحكم شرعا سابقا،

تقدم بقولنا: «قلت: ان الرّأى و ان كان له دخل فى حدوث الأحكام .. إلخ».

(۱) هذا الضمير و ضمير «لكنه» للشأن، و هذا جواب الاستدلال باستصحاب بقاء الأحكام الفرعية على جواز البقاء على تقليد الميت، و قد أجاب عنه بوجوه ثلاثة هذا أوّلها، و محصّله: انتفاء ركن اليقين بالحدوث فى الأحكام التقليديّة حتى يجرى فيها الاستصحاب. توضيحه: أنّ جواز التقليد و حجية الرّأى و الفتوى إمّا أن يكون حكما عقليا مستقلا كما سبق بيانه فى أوّل فصول التقليد بقوله: «ان جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة يكون بديهيّا جبليا فطريا لا يحتاج إلى دليل» و إمّا أن يكون حكما شرعيّا، و هو لا يخلو من أحد وجهين كما أشار إليه فى المتن:

أحدهما: أن يكون مفادها الطريقية المحضة و هى المنجزية و المعذرية، فكما أنّ القطع طريق و حجة على الواقع عقلا، فكذا الأمارة غير العلميّة تكون حجة شرعية أى منجّزة للواقع و معذّرة عنه. و على هذا لا- تقتضى أدلّة اعتبار الأمارة إنشاء حكم ظاهرى مماثل للمؤدّى حتى يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت الأمارة عنده هذا الحكم المماثل لا نفس الحكم الواقعى.

و ثانيهما: أن يكون مفادها جعل حكم مماثل للمؤدّى، فأدلّة الإفتاء و الاستفتاء تقتضى إنشاء حكم فعلى فى حق المقلد مماثل لما أفتى به المفتى.

فهذه احتمالات ثلاثة. فعلى الأوّل لا مجال لاستصحاب الأحكام الفرعية التى قلّده فيها حال حياته، و ذلك لعدم اليقين السابق بثبوت هذه الأحكام فى الشريعة، فإنّ حكم العقل بمتابعة العامى لفتوى الفقيه يكون منجّزا لتلك الأحكام على تقدير إصابة الفتوى للواقع، و معذّرا عنها على تقدير الخطاء، فلا يقتضى قبول فتوى المجتهد التعبد بحكم شرعى ظاهرى فى قبال الحكم الواقعى المجعول لفعل المكلف حتى يكون اليقين بذلك الحكم الظاهرى مصحّحا لاستصحابه بعد موت المفتى.

نعم يجرى الاستصحاب فى الأحكام التى أفتى المجتهد بها بناء على ما أفاده

فإنّ (۱) جواز التقليد إن كان بحكم العقل و قضية الفطرة كما عرفت (۲) فواضح (۳)،

المصنف من التوسعة فى دائرة الاستصحاب بعدم اعتبار خصوص اليقين بالثبوت، و كفاية اليقين التقديرى، و سيأتى مزيد توضيح له (إن شاء اللّه تعالى).

و هذا الكلام يجرى فى الاحتمال الثانى أعنى به كون جواز التقليد حكما شرعيا، لكن لا مجال للاستصحاب من جهة كون الحجية بمعنى المنجزية و المعذرية لا جعل حكم ظاهرى شرعى.

و بناء على الثالث- و هو الالتزام بجعل المماثل- يجرى الاستصحاب، لأنّ المستصحب- كحرمة العصير العنبى و وجوب جلسة الاستراحة و نحوهما مما أفتى به الفقيه- حكم فعلى شرعى ظاهرى تيقّن المكلف بجعله شرعا و شك فى بقائه بعد موت المفتى، فيستصحب.

لكن ناقش المصنف فى هذا الاستصحاب بما تقدم فى التقليد الابتدائى من أنّ هذه الأحكام الفرعية متقوّمة بالرأى، و المفروض زواله عند الموت بنظر العرف، فلا مجال لاستصحاب الأحكام الفرعية التى قلّده العامى فيها.

هذا محصل ما أفاده، و فى كلامه نقاط يأتى بيانها فى تطبيق المتن.

(۱) تعليل لقوله: «لا- يقين بالحكم» و هذا إشارة إلى نفى الحكم الشرعى، و أنّ فتاوى المجتهد كلها منجزات للأحكام الواقعية أو معذّرات عنها، فليست فتاوى الفقيه أحكاما واقعية، لعدم إحراز مطابقتها للواقع، و لا ظاهرية، لعدم الالتزام بالحكم الظاهرى الشرعى فى مؤدّيات الأمارات، بل العقل يحكم بمتابعة فتوى المجتهد، لأنّها أقرب إلى الواقع- فى حق العامى- من غيره، و حيث إنه لم يكن يقين بالحكم الشرعى فلا يجرى فيه الاستصحاب، لانهدام أوّل ركنيه.

(۲) فى الفصل الأوّل من مباحث التقليد، حيث قال: «ان جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا».

(۳) يعنى: فإنّ عدم جريان الاستصحاب فيه واضح، لاختلال أوّل أركانه و هو اليقين.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۶۰۶

فإنّه (۱) لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف و العذر فيما أخطأ، و هو واضح. و إن كان (۲) بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من أنّ قضية الحجية شرعا ليست إلّا ذلك (۳)، لا (۴) إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤدّاها، فلا (۵) مجال لاستصحاب ما قلّده، لعدم (۶) القطع به سابقا، إلّا على ما

---

(۱) أى: فإنّ حكم العقل بجواز التقليد إلّا التنجيز و التعذير.

(۲) معطوف على «ان كان بحكم العقل» يعنى: إن كان جواز التقليد بالنقل- كالأخبار المتواترة إجمالا على جواز رجوع العامى إلى الفقيه الجامع للشرائط- فجواز التقليد يكون أيضا بمعنى منجّزية فتوى المجتهد و معذّريتها، ففتوى الفقيه كسائر الأمارات المعتبرة شرعا، حيث إنّ معنى حجيتها كونها كالقطع فى التنجيز و التعذير و التجرى و الانقياد، و ليس مفاد أدلّة اعتبارها إنشاء أحكام فعلية مماثلة لمؤدياتها حتى يكون اليقين السابق بتلك الأحكام الظاهرية و الشك اللاحق فى بقائها موردا للاستصحاب.

(۳) أى: التنجيز و التعذير، يعنى: أنّ مقتضى الحجية الشرعية و مفاد قول الشارع: «خبر الواحد حجة و فتوى الفقيه حجة» و نحوهما هو أنهما منجّزان للواقع فى ظرف الإصابة، فيستحق العبد المؤاخذة لو خالف التكليف الإلزامىّ، و أنّهما معذّران للمكلف فى ظرف الخطأ إذا عمل المكلف بهما، و أنّ فوت الواقع عنه لا- يوجب ذمّا و لا- لوما. و قد تقدمت عبارة المصنف الصريحة فى هذا المعنى فى مواضع، منها بحث التخطئة و التصويب من مباحث الاجتهاد، فراجع.

(۴) معطوف على قوله: «قضية الحجية شرعا» يعنى: ليس مقتضى الحجية الشرعيّة إنشاء أحكام ظاهرية حتى يقال: إنّها معلومة سابقا، فتستصحب إذا شك فى ارتفاعها بموت المفتى.

(۵) هذا متفرع على قوله: «ان قضية الحجية شرعا ليست إلّا ذلك».

(۶) تعليل لقوله: «فلا- مجال» و الوجه فى عدم المجال هو عدم القطع بالحكم الشرعى الفعلى فى موارد فتاوى المجتهد، لانحصار الحكم- بناء على مسلك التنجيز و التعذير- فى

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۶۰۷

تكلّفنا فى بعض تنبيهات الاستصحاب (۱)، فراجع. و لا دليل (۲) على حجية رأيه السابق فى اللاحق.

الحكم الواقعى، و هو غير مقطوع به فى فتوى المجتهد، لاحتمال خطائها و عدم إصابتها للواقع، و إذا لم يكن يقين بثبوت الحكم الواقعى كوجوب جلسة الاستراحة فلا موضوع للاستصحاب المتقوّم باليقين و الشّك.

(۱) يعنى: فى التنبيه الثانى، حيث قال فى آخر كلامه: «و لكن الظاهر أنّه- أى اليقين بالثبوت- أخذ كشفا عنه و مرآة لثبوته، ليكون التعبد فى بقائه ..». و حاصله: أنّ اليقين فى الاستصحاب أخذ طريقا و مرآة، و أدلّة الاستصحاب فى مقام جعل بقاء شىء على تقدير ثبوته، لا بقائه على تقدير العلم بثبوته حتى يشكل جريانه هنا بعدم اليقين بالحدوث.

و عليه فمؤدّى الأمارة- كخبر الثقة و فتوى الفقيه- لمّا كان وجوب صلاة الجمعة مثلا- فهو باق على حاله على تقدير ثبوته واقعا، فيكفى فى صحة الاستصحاب الشك فى بقاء شيء على تقدير حدوثه.

و فى المقام نقول: إنّ وجوب صلاة الجمعة مثلا- الّذى أفتى به المجتهد و قلّده العامى فيه- باق على حاله بعد الموت على تقدير ثبوته، و كذا سائر الأحكام الفرعية.

و المتحصل: أنّه لا- بأس بجريان الاستصحاب فى الأحكام الفرعية الثابتة بالاجتهاد لموضوعاتها، فإنّ الاجتهاد أمارة على تلك الأحكام، فعلى تقدير ثبوتها يشك فى بقائها بعد الموت، فتستصحب على تقدير ثبوتها.

(۲) هذه الجملة ترتبط ظاهرا بقوله: «و إن كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق ..

فلا مجال لاستصحاب ما قلده» و يكون المقصود من قوله: «و لا دليل» الإشارة إلى منع تقريب آخر لجواز البقاء على تقليد الميت.

أمّا تقريب أصل جواز البقاء فهو: أنّ استصحاب الأحكام الفرعية و إن لم يكن صالحا لإثبات جواز البقاء، لعدم اليقين بالثبوت. إلّا أنّ إطلاق دليل حجية رأى المجتهد- كما سيأتى بيانه- لحال موته كاف فى إثبات جواز تقليده بعده.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۶۰۸

و أمّا (۱) بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدّت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية (۲) أو الوضعيّة شرعا فى (۳) الظاهر، فلاستصحاب (۴) ما قلّده من الأحكام و إن كان مجال [۱]،

و أمّا تقريب منعه فهو: أنّه لا- إطلاق فى أدلّة حجية الفتوى ليؤخذ به على حجية فتواه بعد موته، لما سيأتى فى الوجه الآتى و هو الاستدلال بالإطلاقات.

و على هذا كان ترك هذه الجملة هنا أولى، إذ المقصود الاستدلال بالاستصحاب، فلو فرض وجود إطلاق فى أدلة الإفتاء و الاستفتاء لما وصلت النوبة إلى التمسك باستصحاب الأحكام الفرعية. و لعلّنا لم نقف على مراده من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

(۱) معطوف على قوله: «كذلك» فى قوله: «و إن كان بالنقل فكذلك» يعنى: إن كان جواز التقليد و حجية فتوى الفقيه ثابتا بالأدلّة النقليّة فبناء على كون مفاد الحجية الشرعية إنشاء الحكم المماثل فالاستصحاب و إن كان يجرى ظاهرا لاجتماع أركانه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء. إلّا أنّه بعد التأمل فى المرتكزات العرفية لا يجرى أيضا كما لا يجرى فيما إذا كانت الحجية الشرعية بمعنى التنجيز و التعذير.

و الوجه فى جريانه هنا هو: أنّ الرّأى بالنظر العرفى البدوى علّة لعروض الحكم الظاهرى كالوجوب على موضوعه كجلسة الاستراحة، فيقال: «ان جلسة الاستراحة واجبة على المقلّد قطعا، لأنّ رأى المجتهد أدّى إليه» فالرأى حيثية تعليلية لعروض الحكم على موضوعه، لا حيثية تقييدية، فلو زال الرّأى بالموت لم يقدح فى بقاء نفس الوجوب على معروضه أعنى جلسة الاستراحة.

و أمّا وجه عدم جريان الاستصحاب فيه فسيأتى (إن شاء اللّه تعالى).

(٢) كوجوب جلسة الاستراحة و حرمة العصير الزبيبى كالعنبى و نحوهما. و الأحكام الوضعيّة كحصول التذكية بفرى الودجين أو بغير الحديد، و الملكية بالمعاطاة، و غير ذلك.

(٣) متعلّق ب «جعل مثل» أى: دلالة أدلّة حجية الفتوى على جعل الحكم الظاهرى الشرعى المماثل لما أفتى به المجتهد.

(۴) جزاء قوله: «و أمّا بناء» و قد تقدم تقريب جريان الاستصحاب آنفا.

---

[۱] ما أفاده (قده) من تمامية ركن اليقين بالحدوث بناء على الالتزام بجعل المماثل لا يخلو من

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۶۰۹

بدعوى (١) بقاء الموضوع عرفا، لأجل كون الرّأى عند أهل العرف من أسباب العروض (٢)، لا من مقوّمات المعروض (٣).

---

(١) متعلّق ب «مجال» و بيان له، و قوله: «لأجل بيان لقوله: «بقاء الموضوع عرفا».

و كلمة «أهل» مستغنى عنها، لكفاية العرف فى الدلالة على المقصود.

(٢) العروض هنا بمعنى الثبوت، لا بمعناه المصطلح- المقابل للواسطة الثبوتية و الإثباتية- فالمعنى: أن الرّأى يكون من الوسائط الثبوتية، لكونه سببا لعروض الأحكام على موضوعاتها، إذ لا تتصف صلاة الجمعة بالوجوب الفعلى الظاهرى المقطوع به إلّا بعد أداء استنباط المجتهد إليه، و لولاه لما كانت صلاة الجمعة واجبة بالوجوب الفعلى الظاهرى. لكن هذا الرّأى ليس مقوّما للحكم، فلو زال بالموت أو بآفة أخرى كالنسيان و الجنون كان الحكم باقيا إلّا مع الدليل التعبدى على عدم جواز عمل المقلد بالرأى الزائل بالهرم و المرض و نحوهما.

(٣) و هو الحكم الشرعى الظاهرى المماثل لما أفتى به المجتهد كالوجوب المحمول

شىء، تقدم التعرض له فى التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب، و محصله: أنّ الحكم الظاهرى المماثل المجعول إن كان فعليّا مطلقا سواء أصابت الأمارة أم أخطأت فالعلم بالحكم الفعلى و إن كان حاصلا و موجبا لصحة استصحابه بعد الموت بلا إشكال. لكنه مساوق للتصويب الّذى لا نقول به.

و إن كان فعليّا مقيّدا بصورة الإصابة- لا مطلقا- فهو و إن كان حكما ظاهريا مماثلا للواقع و منجّزا له على تقدير الإصابة، لكنه حيث لا يعلم مطابقته للواقع فلا يقين بأصل حدوثه كى يستصحب.

و عليه فالقائل بطريقية الأمارات- و منها فتوى الفقيه- لا يجديه القول بالحكم المماثل فى تصحيح جريان الاستصحاب، إذ لا تفاوت بين مبنى الطريقية المحضة و بين هذا المسلك، فإن تمّ توجيهه المذكور فى التنبيه الثانى لاستصحاب مؤديات الأمارات جرى الاستصحاب فى الحكم المستفتى فيه سواء أ كانت الحجة الشرعية بمعنى التنجيز أم بمعنى جعل المماثل، و إلّا فلا.

و كان المناسب التعرض للوجهين لجعل المماثل فى التوضيح استيفاء لشقوق المسألة، لكن حيث إنّ المصنف أجمل الكلام و لم يفصّل بين الوجهين تعرضنا له فى التعليقة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۶۱۰

إلّا أنّ الإنصاف عدم كون الدعوى (١) خالية عن الجزاف،

على صلاة الجمعة و جلسة الاستراحة. و لو كان الرّأى مقوّما لنفس الحكم بحيث كان الحكم دائرا مداره حدوثا و بقاء كان زائلا بالموت، و لكن المفروض أنّ الحكم يتقوم بنفس موضوعه و هو صلاة الجمعة و جلسة الاستراحة، لا بالرأى، و إنّما يكون الرّأى علّة لعروض الوجوب على صلاة الجمعة، و هو يبقى حتى عند زوال الرّأى بالموت، و لو شك فى بقائه و تبدله برأى آخر فى تلك النشأة جرى الاستصحاب.

(١) أى: دعوى «كون الرّأى من أسباب العروض لا من مقوّمات المعروض» و هذا جواب الاستدلال بالاستصحاب على تقدير كون المستصحب نفس الأحكام الفرعية التى أفتى الفقيه بها.

و محصل ما أفاده: أنّ كون الرّأى من أسباب العروض خاصة ممنوع، لكونه دخيلا فى الأحكام الفرعية كالأصولية بنظر العرف قطعا أو احتمالا، فكما أنّ حجية الحجج كخبر العدل و الاستصحاب و نحوهما متقوّمة بالإحراز بحيث يكون الشك فى الإثبات مساوقا للقطع بعدم حجيتها، فكذلك الأحكام الفرعية، فإنّها أحكام لموضوعاتها بحسب رأى المجتهد، لا مطلقا حتى يكون تبدل الرّأى موجبا لارتفاع الحكم عن موضوعه، بل يكون من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، إذ ليس الموضوع صلاة الجمعة مطلقا، بل الموضوع صلاة الجمعة التى أدّى استنباط الفقيه إلى وجوبها، و المفروض زوال هذا الرّأى، فيزول الحكم بزواله. و من المعلوم أنّ احتمال دخل الرّأى فى موضوع الأحكام الفرعية- كالقطع بدخله- فى عدم جواز إجراء الاستصحاب معه، لأنّ القطع ببقاء الموضوع معتبر فى الاستصحاب، و مع احتمال الدخل لا يبقى قطع ببقاء الموضوع، فلا يجرى الاستصحاب فى الأحكام الفرعية الظاهرية التى أفتى الفقيه بها.

و بعبارة أخرى: أنّ مفاد أدلة التقليد و إن كان إنشاء حكم مماثل لما أفتى به المجتهد، و هذا الحكم المماثل الظاهرى فعلى بلا ريب، و المقلد لذلك المجتهد يصير قاطعا بالحكم الفعلى، إلّا أنّ قطعه بوجوب صلاة الجمعة مثلا- و بعدم وجوب صلاة الظهر فى يوم الجمعة- ليس بقول مطلق، فإنّ المقلّد عالم بوجوب الجمعة فى رأى مجتهده، لفرض اقتضاء أدلة التقليد جعل الحكم المماثل لما يراه المجتهد حكما فعليا، و من المعلوم أنّ

فإنّه (١) من المحتمل- لو لا المقطوع (٢)- أنّ الأحكام التقليدية (٣) عندهم أيضا (۴) ليست أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بحيث (۵) عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدّل الرّأى و نحوه، بل (۶) إنّما كانت

هذا الحكم الفعلى يتقوّم بالرأى، فما دام الرّأى باقيا يكون المقلد عالما بالحكم الفعلى المماثل، و إذا زال الرّأى بالموت- بنظر العرف و إن كان باقيا عقلا- لم يكن المقلّد عالما بالحكم الفعلى، و لا معنى للاستصحاب حينئذ.

(١) الضمير للشأن، و هذا تعليل و بيان لكون الدعوى المزبورة جزافية، و قد تعرّض لهذا المطلب شيخنا الأعظم (قده) فى التقريرات بقوله: «انّ فى مجارى الأدلّة الظنية حكمان، حكم واقعى تعلق به ظنّ المجتهد ثابتا للأشياء الواقعية كالخمر و العصير و نحوهما من غير مدخلية ظنّ المجتهد فيها، و إلّا لزم التصويب. و حكم ظاهرى .. إلخ».

(٢) الأولى أن يقال: «المقطوع به». و الترديد بين الاحتمال و القطع لا يخلّ بالمقصود و هو عدم جريان الاستصحاب، فإنّ اللازم فى جريانه إحراز بقاء الموضوع، و بدونه لا يجرى، سواء علم بارتفاعه أم شكّ فيه.

(٣) و هى الأحكام الفرعيّة التى تكون مورد التقليد سواء أ كانت تكليفية كوجوب صلاة الجمعة، أم وضعية كالملكية الحاصلة بالمعاطاة، و الزوجية الحاصلة بالعقد الفارسى.

(۴) يعنى: كالأحكام الأصولية كالحجية، فإنّ الرّأى كما يكون موضوعا لجواز التقليد، فكذلك يكون موضوعا للأحكام التقليدية الفرعية- قطعا أو احتمالا- و قد عرفت كفاية احتمال الدخل الموضوعى فى منع جريان الاستصحاب.

(۵) بيان ل «قول مطلق» و معنى كون الأحكام التقليدية أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بنظر العرف هو: ما تقدّم من كون موضوع وجوب صلاة الجمعة نفس الصلاة، و الوجوب عارض عليها بواسطة الرّأى، فإذا زال الرّأى بمرض و نحوه بقى الوجوب الفعلى بحاله، لكون الرّأى واسطة للعروض، لا مقوّما للمعروض.

(۶) معطوف على «ليست» يعنى: أنّ الأحكام التقليدية كالأصولية إنّما كانت أحكاما

أحكاما لها (۱) بحسب رأيه، بحيث عدّ (۲) من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدّل (۳). و مجرّد (۴) احتمال ذلك يكفى فى عدم صحة استصحابها، لاعتبار (۵) إحراز بقاء الموضوع و لو (۶) عرفا، فتأمّل جيّدا.

هذا كله مع إمكان (۷) دعوى أنّه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال

بحسب رأى المفتى فى أنّ الرّأى مقوّم للموضوع.

(۱) أى: لموضوعات الأحكام التقليدية، و ضمير «رأيه» راجع إلى «المفتى».

(۲) نائب الفاعل هنا و فى «عدّ» المتقدم هو ارتفاع الحكم.

(۳) أى: عند تبدّل رأى المجتهد برأى آخر.

(۴) أى: و مجرّد احتمال كون الأحكام التقليدية أحكاما لموضوعاتها بحسب رأيه يكفى لمنع جريان الاستصحاب، فلا حاجة إلى القطع به.

(۵) تعليل لكفاية مجرّد الاحتمال فى عدم صحة جريان الاستصحاب، و حاصله: أن اعتبار إحراز بقاء الموضوع كاف فى عدم جريانه.

(۶) لا حاجة إلى كلمة «و لو» لما تحقق فى خاتمة الاستصحاب من كون المناط بقاء الموضوع العرفى لا الدليلى و لا العقلى، فالأولى إسقاطها.

(۷) هذا إشكال آخر على التمسك باستصحاب الأحكام التقليدية لجواز البقاء على تقليد الميت، حيث كان الوجه السابق ناظرا إلى عدم إحراز بقاء الموضوع بالموت، لاحتمال كون الرّأى من المقوّمات لا- من أسباب العروض، أو دعوى القطع عرفا بتقوم الحكم بالرأى. و هذا الوجه ناظر إلى دعوى القطع بارتفاع الرّأى بالموت شرعا بمعونة الأولويّة القطعيّة، و من المعلوم أنّه مع القطع بحكم الشارع بزوال الرّأى بالموت لا يبقى مجال للاستصحاب حتى لو فرض اتّحاد مسلك العرف مع العقل ببقاء الرّأى لبقاء النّفس الناطقة. و كيف كان فحاصل هذا الوجه الّذى إشارة إليه فى التقليد الابتدائى أيضا هو: دعوى الأولويّة القطعية على عدم جواز البقاء على تقليد الميت، ببيان: أنّ عدم جواز البقاء على تقليد المفتى بعد زوال الرّأى الهرم أو المرض يستلزم عدمه فى حال الموت بالأولوية،

الرّأى بسبب الهرم أو المرض إجماعا لم يجز فى حال الموت بنحو أولى قطعا، فتأمل (۱).

لأنّ الموت يلحقه بالجمادات، بخلاف المرض و الهرم، فإنّهما لا يوجبان ذلك، لأنّ النّفس لا زالت مدبّرة لشئون البدن، لكن حصل اختلال فى بعض القوى، و الموت يوجب تعطيل كل القوى.

(۱) لعله إشارة إلى منع الأولوية، حيث أنّ الموت يوجب تجرّد النّفس الناطقة عن ظلمة المادة و غشاوتها، فتنكشف لديها الحقائق، بخلاف المرض و الهرم، فإنّ النّفس الناطقة لتعلّقها بالبدن العنصرى و اشتغالها بتدبيره لا تتمكن من توسيط القوى الحسّاسة الجسمانية

لإدراك الحقائق، فإذا فارقت النّفس الناطقة و القوّة العاقلة هذا البدن و انقطعت علقتها عنها أدركت الأشياء على الوجه الأتم، إذ لا مانع لها من الإدراك حينئذ.

أو إشارة إلى ما حكى عن المحقق القوچانى، و هو: أنّ للعرف حيثيتين يختلف بهما أنظارهم، إحداهما: كونهم من أهل العرف مع قطع النّظر عن تدينهم بشريعة.

و ثانيتهما: كونهم متدينين بشريعة من الشرائع السماويّة. و ما أفيد من انتفاء الرّأى بالموت عرفا إنّما هو بالنظر إلى الحيثية الأولى، لا الحيثيّة الثانية، فإنّهم- بعد أن أخبر النبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم ببقاء النّفس- قد فهموا بقاءها، و هم يخطّئون نظرهم الأوّل و يعتقدون بقاءها. و حينئذ يكون الرّأى المتقوّم بالنفس مشكوك البقاء، لأنّه إن كان مخالفا للواقع فقد ارتفع بالموت، و إن كان مطابقا له فهو باق، فيستصحب، و يثبت المطلوب و هو جواز البقاء على تقليد الميت.

أو إشارة إلى غير ذلك مما لعله سيأتى فى التعليقة.

و قد تحصل من مجموع ما أفاده المصنف من المناقشة فى الاستدلال بالاستصحاب على جواز التقليد الاستمرارى وجوه ثلاثة:

أوّلها: اختلال ركن اليقين بالحدوث، لأنّ جواز التقليد حكم عقلى ليس فيه جعل حكم ظاهرى، بل هو منجّز على تقدير الإصابة و معذّر على تقدير الخطأ كالعلم.

ثانيها: أنّه لو التزمنا بما ذهب إليه المشهور فى حجية الأمارات- من جعل أحكام

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۶۱۴

و منها (۱): إطلاق الآيات الدالة على التقليد.

مماثلة لمؤدّياتها- منعنا الاستصحاب بوجه آخر، و هو: أنّ الحكم الفعلى الظاهرى يتقوم بالرأى المفروض زواله بالموت، و لا أقلّ من احتمال دخل الرّأى فى هذا الحكم الفعلى حدوثا و بقاء. و لا مجال لاستصحاب الحكم مع احتمال انتفاء موضوعه فضلا عن القطع بالانتفاء.

ثالثها: أنّ الأولويّة القطعية دلّت على انتفاء الرّأى بالموت بنظر الشارع، للإجماع على بطلان تقليد الفقيه المبتلى بآفة كثرة النسيان و المرض المزيل للرأى.

هذا تمام كلام المصنف فيما يتعلّق بالتمسّك بالاستصحاب لإثبات جواز التقليد الابتدائى و البقائى. و سيأتى الكلام فى سائر الوجوه (إن شاء اللّه تعالى).

۲- إطلاق الأدلة اللفظية

(۱) معطوف على قوله: «منها: استصحاب جواز تقليده فى حال حياته» و ظاهر العطف يقتضى كون هذا الوجه من الوجوه الضعيفة المستدل بها على التفصيل بين تقليد الميت ابتداء و استدامة، مع أنّ التمسك بالإطلاقات دليل القول بجواز تقليد الميت مطلقا و لو ابتداء. و تقريب الاستدلال هو: أنّ آية النفر تدل- بإطلاقها- على وجوب الحذر بإنذار المنذر سواء بقى حيّا إلى زمان عمل المنذر أم لا، قال فى التقريرات: «لو فرضنا أنّ المجتهد قد أنذر فى حال حياته و لم يتّبعه المقلّد عصيانا، ثم بدا له بعد موته اتّباعه، فهل ترى عدم صدق الإنذار فى مثله؟ و ليس ذلك من التقليد الاستمرارى، بل هو تقليد بدوى، إذ المفروض عدم الأخذ بالفتوى فى حال الحياة و عدم العمل بها أيضا ..» [۱].

و أمّا آية السؤال فتدلّ على صدق السؤال على مراجعة كتب الأموات، و كذا تدلّ أيضا على وجوب القبول إذا سأل و مات المسئول بعد الجواب لئلا يلغو وجوب السؤال.

و أمّا آية الكتمان فتدلّ أيضا على وجوب الإظهار و حرمة الكتمان، و هو يلازم وجوب القبول سواء بقى من أظهر الحق حيّا أم مات.

و ناقش المصنف فى الاستدلال بإطلاقات الكتاب بما سبق فى الاستدلال بها على

---

[١] إلّا على القول بكون التقليد مجرّد الالتزام، إذ التقليد حينئذ استمرارى لا بدوى.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۶۱۵

و فيه:- مضافا إلى ما أشرنا إليه (١) من عدم دلالتها عليه- منع (٢) إطلاقها على تقدير دلالتها (٣)، و إنّما هو (۴) مسوق لبيان أصل تشريعه (۵) كما لا يخفى.

و منه (۶) قد انقدح حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد.

أصل جواز التقليد، و جواز تقليد المفضول من وجهين:

الأوّل: عدم دلالة هذه الآيات على جواز التقليد شرعا، لاحتمال إرادة تحصيل العلم مقدّمة للعمل، لا العمل بقول أهل العلم تعبدا كما هو المطلوب فى باب التقليد.

الثانى: أنّه لا إطلاق فيها حتى يتمسّك بها لإثبات جواز تقليد الميت، لكون الآيات مسوقة لبيان أصل مشروعية التقليد، فهى مهملة من هذه الجهة، و من المعلوم أنّ استفادة الإطلاق منوطة بكون المتكلّم فى مقام بيان مرامه من الجهة التى يراد التمسك بإطلاق كلامه لها.

(١) يعنى: فى الفصل الأوّل من مباحث التقليد، حيث قال: «و أمّا الآيات فلعدم دلالة آية النفر و السؤال على جوازه، لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبدا ..» و المقصود من عدم الدلالة عليه إنكار أصل ارتباط الآيات بباب التقليد، لا نفى دلالتها على جواز تقليد الميت كما هو واضح. و ضمير «عليه» راجع إلى «التقليد».

(٢) مبتدأ مؤخّر خبره «فيه» المقدّم، و هذا إشارة إلى المناقشة الثانية فى التمسك بإطلاق الآيات، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الثانى: أنّه لا إطلاق فيها حتى يتمسك بها لإثبات .. إلخ».

(٣) الضمائر فى «دلالتها» فى الموضعين، و فى «إطلاقها» راجعة إلى الآيات.

(۴) الأولى أن يقال: «هى مسوقة» لئلا يتوهم رجوع الضمير إلى الإطلاق، فانه (قده) بصدد منع الإطلاق لا تقريره و تثبيته، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب.

(۵) أى: تشريع التقليد، و ليست فى مقام بيان شرائط المفتى و المستفتى حتى يتمسك بالإطلاق لرفضها.

(۶) يعنى: و من كون الآيات المباركات مسوقة لبيان أصل تشريع التقليد- فى قبال من

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۶۱۶

مع إمكان (١) دعوى الانسباق إلى حال الحياة فيها (٢).

يقول بوجوب الاجتهاد عينا على عامّة المكلفين أو بوجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى بالأحكام- ظهر حال إطلاق الأخبار الدالّة على جواز التقليد بطوائفها المتعددة، فإنّها كالآيات مهملة من هذه الحيثية، لعدم كونها فى مقام بيان ما له دخل فى التقليد من شرائط المرجع و ما يصح التقليد فيه و غير ذلك حتى يكون الإطلاق نافيا لكلّ ما شكّ فى اعتباره فى تحقق التقليد.

و ما أفاده المصنف حول الأخبار فيه جهة اشتراك مع الآيات و جهة افتراق. أمّا جهة الاشتراك فهى ما عرفت من دلالة الأخبار على جواز التقليد فى الجملة، كالآيات بناء على دلالتها على مشروعية أصل التقليد، و قد تقدم تفصيل ذلك فى الفصل الأوّل من مباحث التقليد.

و أمّا جهة الافتراق فهى أنّه يمكن دعوى ظهور الأخبار المتقدمة فى اعتبار الحياة فى المفتى، فهى أدلّ على شرطية الحياة من الدلالة على جواز تقليد الميت، و ذلك فإنّ مثل «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، و رواة أحاديثهم، و كل مسنّ فى حبّهم» و نحوها من العناوين الواردة فى الروايات المتقدمة منصرفة إلى الأحياء من العلماء، لأنّ ظهور العناوين المشتقة كقوله عليه السّلام: «صائنا لنفسه» فى من يكون متصفا فعلا بالصفات المذكورة- لا من كان متصفا فى زمان بصيانة نفسه مع خروجه حين التقليد عن أهلية الاتصاف بها للموت- مما لا- مساغ لإنكاره، فإنّها نظير قوله: «احترم الفقيه العادل أو تواضع له» فهل يحتمل أحد أن يراد بالفقيه مطلق الفقيه سواء كان حيّا أم ميّتا؟

و على هذا فروايات باب الإفتاء و الاستفتاء تكون دليلا بظهورها الإطلاقى على اعتبار الحياة فى جواز التقليد، و يتوقّف شمولها للميّت على مئونة زائدة ثبوتا و إثباتا، فكيف يتمسك بإطلاقها على مشروعية تقليد الميّت؟

(۱) هذا جهة افتراق الأخبار- الدالة على جواز التقليد- عن الآيات المستدل بها عليه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و أمّا جهة الافتراق فهى أنّه .. إلخ».

(۲) أى: فى الروايات.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏۸، ص: ۶۱۷

و منها (۱): دعوى أنّه لا دليل على التقليد إلّا دليل الانسداد، و قضيته (۲) جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا كما لا يخفى.

و فيه: أنّه لا تكاد تصل النوبة إليه (۳)، لما عرفت من دليل العقل و النقل

۳- دليل الانسداد

(۱) يعنى: و من الوجوه الضعيفة- المستدلّ بها على جواز تقليد الميّت مطلقا ابتداء و استمرارا- دليل الانسداد الّذى اعتمد عليه المحقق القمى (قده) قال فى القانون المصدّر بقوله: «لا- يشترط مشافهة المفتى فى العمل بقوله» ما لفظه: «فالحق أن يقال: نحن مكلّفون فى أمثال زماننا، و سبيل العلم بالأحكام مسند، و التكليف بما لا يطاق قبيح، فليس علينا إلّا تحصيل الظّنّ بحكم اللّه الواقعى، فإذا تعيّن المظنون فهو، و إن تردّد بين أمور فالمكلف به هو أحدها» إلى أن قال: «و الحاصل: أنّه- أى العامى- مكلف بما ظهر عنده و ترجّح فى نظره أنّ قوله هو حكم اللّه فى نفس الأمر، إمّا بالخصوص، و إمّا بكونه أحد الأمور المظنون كون واحد منها حكم اللّه فى نفس الأمر. و الحياة بمجرّدها لا يوجب الظن له بكونه حكم اللّه فى نفس الأمر هو ما قاله الحى. و كذلك الأعلميّة إذا لم ينحصر الأمر فى الأعلم كما أشرنا سابقا. فالمعيار هو ما حصل به الرجحان، فقد يحصل ذلك فى الحى، و قد يحصل فى الميّت».

و مقتضى هذا الكلام تعيّن الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع سواء أ كان قول الحى أم قول الميّت.

و ناقش المصنف فيه بمنع أصل المبنى، و عدم وصول النوبة إلى دليل الانسداد، لأنّ باب التقليد مفتوح للعامى، لما تقدم فى الفصل الأوّل من دلالة الفطرة و الأخبار على مشروعيّة التقليد فى حق العامى. كما أنّ مقتضى أصالة التعيين تعيّن الرجوع إلى الحى، فهذا الوجه ساقط.

(۲) يعنى: و مقتضى دليل الانسداد جواز تقليد الميّت كالحى، لأنّ المدار على الظن سواء حصل من قول الحى أم الميّت.

(۳) أى: إلى دليل الانسداد، لأنّ من مقدّماته انسداد باب العلم و العلمى، و المفروض

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏۸، ص: ۶۱۸

عليه [فيه].

و منها (۱): دعوى السيرة على البقاء، فإنّ المعلوم من أصحاب الأئمة عليهم السّلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتى.

انفتاح باب التقليد- أى حجية الفتوى- على العامى، فلا موضوع لدليل الانسداد حتى يقال: باشتراك الميّت للحى فى إفادة فتواه للظن بالواقع، و كون الحجة على المقلّد هو هذا الظن من أيّهما حصل.

۴- سيرة المتشرعة

(١) أى: و من الوجوه الضعيفة المستدلّ بها على التفصيل بين التقليد الابتدائى و البقائى هو السيرة المستمرة إلى زمن المعصومين عليهم السّلام على العمل بفتاوى المجتهدين و آرائهم بعد موتهم. قال فى التقريرات: «و منها: السيرة، فإنّ جريان عادة السلف و الخلف على بقاء تقليد المجتهدين بعد موتهم أمر معلوم لا ينبغى أن ينكر، و إلّا لوصل إلينا العدول، لتوفّر الدواعى من كثرة ابتلاء الناس بموت المجتهدين، و لم يعهد إلى الآن من أهالى أعصار الأئمة العدول إلى تقليد الحى بعد موت المجتهد» ثم أجاب عنه بما سيأتى.

و ناقش المصنف فيه بما حاصله: أنّ محلّ الكلام هو أخذ قول الغير و فتواه تعبّدا، و لم تثبت السيرة على بقاء الأخذ به بعد موت المجتهد. و عمل أصحاب الأئمة المعصومين (عليهم الصّلاة و السّلام) بالروايات الواصلة إليهم من الرّواة أجنبى عن السيرة المدّعاة على البقاء على تقليد الميّت، إذ الأصحاب كانوا يأخذون الروايات من الرّواة للعمل بظواهرها من دون دخل لرأى الناقل فيه أصلا، و من المعلوم عدم كون هذا من التقليد المصطلح المبحوث عنه.

و توضيحه- كما فى تقريرات الشيخ الأعظم- هو: «أنّ الناس فى زمن الأئمة (عليهم السّلام) كانوا بين أصناف ثلاثة، فمنهم من كان يأخذ معالم دينه من الإمام بلا واسطة. و منهم من كان يأخذ بروايات الموثّقين من أصحابهم، و بفتاواهم التى هى بمنزلة الرواية و يجتهد

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٦١٩

و فيه: منع السيرة فيما هو محلّ الكلام (١). و أصحابهم (٢) عليهم السّلام إنّما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنّهم (٣) غالبا إنّما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السّلام بلا واسطة أحد (۴)

فيها. و منهم من كان يأخذ منهم الفتوى و يعمل بها تعبّدا.

و نحن ندّعى أنّ أغلب الناس- لو لم يكن كلهم- كانوا بين القسمين الأوّلين، و إن كان الثانى منهما أغلب، لسهولة الاجتهاد فى ذلك الزمان، و إمكان تحصيل العلم أو الظن المعتمد. و أىّ دليل على أنّ الفرقة الثالثة قد استمرّوا على تقليد مجتهديهم بعد موتهم، و علمه الإمام يردعهم؟

مضافا إلى: أنّ تقليد هؤلاء أيضا ربما يفارق تقليد عوامنا لعلمائنا، من حيث إنّ ذلك التقليد كان أخذا من الواسطة، فلا يقاس به الأخذ ممن يفتى بظنونه الاجتهادية من دون الاستناد إلى السماع عن الإمام، لأنّ الأخذ ممن سمع عن الإمام أو ممّن سمع عن المجتهد من عدول زماننا ليس من التقليد له فى شى‌ء».

(١) و هو التقليد بمعنى الأخذ بآراء الفقيه، لا الأخذ برواية الحكم عن الإمام عليه السّلام فإنّ السيرة على العمل بما يحكيه المجتهد عن الإمام حتى بعد موته ثابتة، لكنّها أجنبية عن التقليد المتداول فى هذه الأعصار.

(٢) هذا بيان الفرق بين التقليد فى زماننا و التقليد فى عصر الحضور، و السيرة الممضاة بتقريرهم عليهم السّلام هى العمل برواية الرّواة بعد حياتهم، لا العمل بآرائهم الظنية.

(٣) أى: أن الأصحاب المعاصرين الأئمّة عليهم السّلام غالبا كانوا يأخذون الأحكام من رواة الأحاديث بلا واسطة إذا كان الراوى سمع قول الإمام مشافهة، أو مع واسطة إذا سمعه الراوى بواسطة راو آخر. و على كلّ- أى سواء نقل الراوى قول الإمام إلى السائل بلا

واسطة أو مع واسطة- لم يكن في جوابه للسائل إعمال نظر غالبا، لاقتصار الرّواة على نقل نفس الأحكام، إمّا بعين ألفاظ المعصوم و إما بالمعنى.

(۴) كأغلب الرّواة المعاصرين للأئمة عليهم السّلام و الحاضرين في بلد سكناهم كالمدينة و الكوفة و سامراء و طوس.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۶۲۰

أو معها (۱)، من دون دخل رأي الناقل فيه أصلا. و هو (۲) ليس بتقليد كما لا يخفى، و لم يعلم (۳) إلى الآن حال من تعبّد بقول غيره و رأيه أنّه (۴) كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

[و منها (۵): غير ذلك مما لا يليق أن يسطر أو يذكر].

---

(۱) كالشيعة المتفرقين في البلاد، فإنّهم كانوا يأخذون الأحكام من الرّواة. و كبعض أجلّة الرّواة ممن كان لا يحضر مجلس الإمام المعصوم إجلالا له، و إنّما كان يقف على الباب ينتظر خروج الأصحاب حتى يسألهم عما حدّثهم الإمام عليه السّلام، و هذا طور آخر من معرفة الإمام المعصوم عليه السّلام بمقام نورانيته و كونه فاعل ما به الوجود.

(۲) هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى الأخذ، أي: أخذ الأحكام من الرّواة- الّذين لا دخل لنظرهم في الحكم أصلا- ليس بتقليد اصطلاحي، حتى تكون سيرة المعاصرين للأئمة عليهم السّلام على العمل بالأحكام التي رواها زرارة و محمّد بن مسلم و غيرهما بعد موتهم دليلا على جواز العمل بآراء الفقهاء بعد موتهم.

(۳) هذا إشارة إلى عدم إحراز السيرة في البقاء على تقليد الأموات، و قد تقدم في عبارة التقريرات بعنوان الفرقة الثالثة من عوامّ الشيعة، و هم الذين كانوا يأخذون الفتوى من فقهاء الرّواة، فإنّه لم يظهر لنا عملهم بتلك الفتاوى بعد موت الفقهاء حتى تكون سيرتهم هذه حجة علينا.

(۴) بيان ل «حال من تعبّد» أي: لم يعلم رجوعه بعد موته و عدم رجوعه حتى نتمسك بسيرتهم على عدم رجوعهم.

۵- وجوه أخرى على جواز تقليد الميّت

(۵) أي: و من الوجوه الضعيفة المستدل بها على جواز تقليد الميّت وجوه أخرى- غير الوجوه المقدّمة- مما لا يليق بالتعرض و الجواب عنه، و في النسخة المطبوعة أخيرا المصحّحة على النسخة الأصلية أنّ المصنف شطب هذه الجملة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۶۲۱

....

لكن لا بأس بذكر بعض الوجوه تبعا لما في تقريرات شيخنا الأعظم و غيرها:

فمنها: أنّ قول المجتهد مفيد للظن، فيجب العمل به لما دلّ على حجية الظن.

و منها: أنّه إذا علم بأنّ الاستفتاء من المجتهد إنما هو لأجل كونه مخبرا عن أحكامه تعالى شأنه علمنا بعدم دخل حياة المجتهد في ذلك أصلا.

و منها: أنّ المجتهد إذا غاب فلا إشكال في جواز العمل بقوله، و عدم سقوط رأيه عن الحجية، فكذا إذا مات.

و منها: أنّ العمل بقول أنبياء بني إسرائيل (على نبيّنا و آله و عليهم السّلام) بعد موتهم كان جائزا قطعا، فكذا علماؤنا، لعموم المنزلة فيما أرسل عن النبي صلى اللّه عليه و آله و سلّم: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل».

و منها: ما يستظهر منه جواز الرجوع إلى فتوى الميّت بخصوصه، مثل ما روي عن الإمام العسكري عليه السّلام في كتب بني فضال: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» «۱» فإنّ الأمر بعدم اتباع ما رأوا- و لو كان بعد موتهم- يشير إلى جواز الأخذ بما يراه غير بني فضّال

بعد موته، و إلّا لم يكن وجه لاختصاصهم بالحكم، فمفهوم قوله عليه السّلام هو حجية قول الفقيه السليم العقيدة، و جواز أخذ رأيه بعد موته.

و منها: أنّ دليل التقليد هو لزوم العسر و الحرج على الجاهل، و هو يقتضى جواز تقليد الميّت كالحى، لاندفاع محذور العسر بكلّ منهما.

و منها: أنّ تقرير الإمام عليه السّلام المستفاد من بعض الأخبار- يدلّ على جواز تقليد الميّت، مثل ما رواه أحمد بن خلف، قال: «كنت مريضا، فدخل على أبو جعفر عليه السّلام يعودنى فى مرضى، فإذا عند رأسى كتاب يوم و ليلة، فجعل يتصفّحه ورقة ورقة حتى أتى عليه من أوّله إلى آخره، و جعل يقول: رحم اللّه يونس رحم اللّه يونس» «۲» فإنّ هذا تقرير منه عليه السّلام لجواز تقليد يونس بعد موته.

و هذا كتصريح مولانا العسكرى عليه السّلام بأنّ «ما فى كتاب يونس دينى و دين

---

(۱) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۸ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۷۹، ص ۷۲

(۲) المصدر، الحديث: ۷۴، ص ۷۱.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۶۲۲

....

آبائى» كما رواه داود بن القاسم الجعفرى، قال: «أدخلت كتاب يوم و ليلة الّذى ألّفه يونس بن عبد الرحمن على أبى الحسن العسكرى عليه السّلام، فنظر فيه و تصفّحه كلّه، ثم قال: هذا دينى و دين آبائى، و هو الحق كله» «۱».

و منها: تصريح ابن بابويه (قده) بجواز العمل بما فى كتاب من لا يحضره الفقيه، مع نقله لكثير من فتاوى أبيه، فهذا كالصريح فى تجويزه العمل بفتاوى أبيه بعد موته، فلاحظ كلامه متدبّرا فيه.

و منها: أنّ ما دلّ من الروايات على عدم تغيّر أحكام اللّه تعالى بمرور الدهور و بمضىّ الأعوام و الشهور كقوله عليه السّلام: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة» يدلّ على جواز تقليد الميّت، فإنّ موت المجتهد لو كان مؤثّرا فى عدم جواز الأخذ بفتواه كان ذلك موجبا لتحريم ما أحل اللّه و تحليل ما حرم اللّه، و هل هذا إلّا مضحكة للنسوان و ملعبة للصبيان؟

و منها: ما أفاده سيّدنا الجد فى محكى منبع الحياة من تقرير دلالة العقل بقوله: «إن قضيّة المنع صحة إحدى صلاتى المقلّد و بطلان الأخرى إذا مات المجتهد بين الصلاتين.

و لازم هذا أن يكون شريكا للشارع فى الأحكام الشرعية. و هذا لا ينطبق على أصولنا، لأنّ علماءنا يحكون كلام الشارع و يعملون به، فلا تفاوت فى اتّباع أقوالهم بين حياتهم و موتهم. و إنّما يناسب هذا لو كان صادرا من رأيه، كما كان الكوفى كذلك، حيث قال فى مسجد الكوفة: قال علىّ كذا، و أنا أقول كذا».

و هذه الوجوه على تقدير تماميتها و الإغماض عمّا فيها من المناقشات أدلة على عدم اشتراط الحياة فى المجتهد و جواز تقليد الميّت مطلقا، من غير تفاوت بين الابتدائى و الاستمرارى، كما لا يخفى [۱]

---

[۱] لا- يخفى أنّ مسألة اشتراط الحياة فى مرجع التقليد كانت ذات قولين عند القدماء، و هما اشتراطها فيه مطلقا من غير فرق فيه بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى، و عدم اشتراطها فيه كذلك.

و أمّا القول بالتفصيل بين الابتدائى و الاستمرارى باشتراطها فى الأوّل و عدمه فى الثانى فهو لم يكن مصرّحا به فى كلمات القدماء، و

إنّما حدث لبعض المتأخرين من الأصوليين كصاحب الفصول،

---

(۱) الوسائل، ج ۱۸، الباب ۸ من أبواب صفات القاضى، الحديث: ۷۵، ص ۷۱

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏۸، ص: ۶۲۳

.....

....

بزعم أنّ التقليد الاستمرارى غير مندرج تحت إطلاق كلمات المانعين، لاختصاصها بالتقليد الابتدائى.

لكنه ليس كذلك، لوضوح صدق تقليد الميت على الاستمرارى كصدقه على الابتدائى بوزان واحد، فإن كان هذا وجه الاختصاص فلا وجه له، و إن كان غيره، فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه.

و كيف كان فالمشهور بينهم شهرة دعت جماعة من أجلاء الأصحاب- كما فى التقريرات- إلى نفى الخلاف، أو دعوى الإجماع عليه هو الاشتراط، فعن شرح الألفية للمحقق الثانى: «لا يجوز الأخذ عن الميّت مع وجود المجتهد الحى بلا خلاف بين علماء الإمامية». و إن شئت الوقوف على كلمات الأصحاب فى هذا الباب فراجع تقريرات شيخنا الأعظم (قده).

لكن دعوى عدم ثبوت كون هذا الإجماع من الإجماعات التعبدية الكاشفة- لاحتمال مدركيته- غير بعيدة.

و عليه فلا- بد فى تحقيق المقام من التكلم فيما تقتضيه الأدلّة من اشتراط الحياة و عدمه، فنقول و به نستعين: أنّه ينبغى البحث فى مقامات ثلاثة: الأوّل فى الأدلّة اللفظية، و الثانى فى الدليل العقلى و الثالث فى الأصل العملى.

أمّا المقام الأوّل، فملخص الكلام فيه: أنّه يحتمل فى الأدلّة اللفظية من الكتاب و السنة وجوه:

الأوّل: دلالتها على اعتبار الحياة مطلقا، من غير فرق فيه بين التقليد البدوى و الاستمرارى.

الثانى: دلالتها على عدم اعتبارها كذلك.

الثالث: دلالتها على اعتبارها فى الجملة أى إهمالها بالنسبة إلى كيفية شرطية الحياة.

فعلى الأوّل: لا إشكال فى عدم جواز تقليد المجتهد الميّت مطلقا، لا ابتداء و لا استدامة، فإذا قلّد مجتهدا مدّة ثم مات ذلك المجتهد بطل تقليده، و وجب عليه العدول إلى الحى، إذ المفروض انتفاء الحياة التى هى شرط جواز التقليد.

و على الثّانى: يجوز له تقليد الميّت مطلقا أى ابتداء و استدامة كما عن العامة. و أصحابنا المحدّثين إن أرادوا التقليد عند الأصوليين، فيجوز للعامى فى هذا العصر أن يقلّد الشيخ الطوسى (قده) مثلا ابتداء كما يجوز له البقاء على تقليد من مات من المجتهدين، فإنّ نفس الدليل الدالّ على عدم اعتبار الحياة فى جواز تقليد المجتهد يدلّ على جواز البقاء على تقليد المجتهد الّذى مات بعد

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏۸، ص: ۶۲۴

.....

....

أن قلّده العامى مدّة من دون حاجة إلى التماس دليل آخر من أصل أو غيره. و إن أرادوا نقل الروايات فليسوا مخالفين للمجتهدين، ضرورة أنّ نقل الرواية عن الراوى ليس مشروطا بحياة الرّاوى عند المجتهدين أيضا.

و على الثالث:- و هو دلالـة الأدلّـة على شـرطية الحياة فى الجملـة- يشك فى حجيـة فتوى المجتهـد بعد وفاته، إذ المتيقّن خروجه عن دليل حرمة العمل بغير العلم هو فتوى الحى، و أمّا فتوى الميّت- و لو استدامة- فهى مشكوكة الحجية، و مقتضى الأصل عدم حجيتها.

لا يقال: إنّ مقتضى استصحاب حجيتها الثابتة حال حياة المجتهد هو حجيتها بعد مماته.

فإنه يقال: إنّ الشك فى حجية الفتوى بعد وفات المجتهد لمّا كان مسبّبا عن الشك فى كيفية شرطية الحياة من كونها شرطا لخصوص التقليـد الابتـدائى أو الأعم منه و من التقليـد الاسـتمرارى جرى استصـحاب شـرطيّتها، و معه لا مجال لاستصـحاب حجية الفتوى، لعدم شكّ فيها، إذ مقتضى حكومة الأصل السببى على المسببى عدم حجيتها.

و من هنا ظهر: أنّه بناء على هـذا الاحتمال الثالث- الّـذى يجرى فيه استصـحاب شـرطية الحياة الّذى هو متمّم دلالة دليل شـرطيّتها- لا يجرى استصـحاب حجيـة الرّأى، أو نفس الحكم كوجوب تثليث التسبيحـات الأـربع و غيره، لأـنّ الشك فيها مسبّبى، إذ لا منشأ له إلّا الشك فى شـرطية الحياة، و بعـد ثبوت شـرطيّتها لجواز التقليـد مطلقا سواء أ كان ابتدائيا أم اسـتمراريا بسـبب جريان الاستصـحاب فى الشرطية لا يبقى شك فى الحجية، لإحراز عدم الحجية بالأصل.

هـذا كله مع الغض عن مرجعية العام مع إجمال المخصّـِص مفهوما، و إلّا فلا تصل النوبة إلى استصـحاب الشـرطية، لدلالة نفس عموم النهى عن العمل بغير العلم على عدم حجية قول الميت.

هذا ما يقتضيه مقام الثبوت.

دلالـة الأدلـة اللفظيـة على اعتبار الحياة مطلقا و أمّا مقام الإثبات فلا ينبغى الارتياب فى ظهور أدلـة التقليد كرواية الإحتجاج- بناء على اعتبارها- فى اعتبار الحياة فى جواز التقليد، فإنّ ظهور «و أمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ..»

فى الفقيه المتصف فعلا حين التقليد، بهذه الصفات ممّا لا ينكر، و ليس ذلك إلّا الحيّ، فإنّ صيانة النّفس و غيرها من الصفات ظاهرة فى اعتبار الحياة فى المتصف بها حين التقليد، لأنّ الميّت الّذى هو جماد لا يعقل أن يتصف بها.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۶۲۵

.....

....

مضافا إلى ظهور ترتب الجزاء- و هو «فللعوام أن يقلّدوه»- على الشرط و هو «و أمّا من كان من الفقهاء .. إلخ» فى كون موضوع جواز التقليد هو المتصف بتلك الصفات فعلا، و ليس ذلك إلّا المجتهد الحى.

فالمتحصل: أنّه لا بدّ أن يكون رجوع العامى إلى مجتهد واجد لتلك الصفات حين رجوعه إليه.

بل هو ظاهر فى اعتبار الحياة فى التقليد مطلقا أى: ما دام العامى يقلّده، من غير فرق بين الابتدائى و الاستمرارى.

و كـذا الأخبـار الإرجاعيـة، فـإنّ المـأمور بالإفتـاء للنـاس و مرجعهم من ناحيـة الإمام عليه السّـِلام كأبان و الأسـدى و زكريّا بن آدم و أضـرابهم نفس الأشـخاص الّـذين هم أحيـاء، لا رواياتهم، و الإرجاع إلى الحى لا يـدلّ على اعتبار قوله بعـد موته، بل هو يتوقّف على دليل آخر.

و الحاصل: أنّ ظاهر الأدلـة اللّفظيـة- أو متيقنها- كون موضوع جواز التقليـد هو المجتهد الحى، فموضوعية المجتهد الميّت له محتاجة إلى الدليل.

و إن شـئت الوقوف على جميع طوائف الأدلـة من الآيات و الروايات، و تقريب الاسـتدلال بها على التقليد، و المناقشات التى أوردوها على الاحتجاج بها، فراجع تقريرات شيخنا الأعظم قدّس سرّه و جزاه اللّه تعالى عن العلم و أهله خير الجزاء.

و إن أبيت عن ظهور الأدلّة فى اعتبار الحياة فى كل من التقليد الابتدائى و البقائى و سلّمت ظهورها فى خصوص الابتدائى، فلا مانع من جريان استصحاب شرطيّة الحياة بعد الموت، و معه لا يجرى استصحاب حجية الفتوى كما أشير إليه سابقا، هذا.

و أمّا توهم دلالتها على عدم اعتبار الحياة مطلقا لا فى التقليد البدوى و لا فى البقائى فلا وجه له أصلا، لقصور الأدلّة عن الدلالة على ذلك.

و غاية ما يمكن دعواه هى عدم دلالتها على اعتبار الحياة و عدمه و إهمالها من هذه الجهة. و على فرض دلالتها على ذلك لا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة، لتكرّر دعوى الاتفاق فى كلماتهم على اعتبار الحياة الكاشف عن إعراضهم عن تلك الدلالة.

و يتلوه فى الضعف دعوى إهمال الأدلة و عدم دلالتها إلّا على موضوعية المجتهد لجواز التقليد، من دون تعرّض لدخل الحياة فيه و عدمه. مع أنّ الإهمال- بعد تسليمه- لا يجدى فى إثبات حجية قول المجتهد بعد موته، لأنّه مع الإهمال لا بدّ من الأخذ فى مقام تخصيص العام بالقدر المتيقّن من

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ۶۲۶

.....

....

المخصّص، و هو قول المجتهد الحى الّذى ادّعى الاتفاق عليه، و البناء على بقاء تقليد الميّت مطلقا من البدوى و البقائى تحت عموم النهى عن العمل بغير العلم، و مع هذا العموم- الّذى هو دليل لفظى اجتهادى- لا- تصل النوبة إلى استصحاب الحجية، أو الحكم الفرعى، أو غيرهما أصلا كما لا يخفى.

و يظهر مما ذكرنا عدم الحاجة فى عدم جواز تقليد الميّت إلى دليل خاص عليه، و إنّما المحتاج إلى الدليل هو جواز تقليده و حجية رأيه.

فصار المتحصل مما ذكرنا: أنّ المستفاد من الأدلّة اللفظية- سواء أ كان هو اعتبار مطلقا أو فى خصوص التقليد البدوى، أم كان ذلك موضوعية المجتهد لجواز التقليد مع الإهمال من حيث اعتبار الحياة فيه و عدمه- هو: عدم جواز الاكتفاء بتقليد الميّت فى فراغ الذّمّة، من غير فرق فيه بين ابتداء التقليد و استمراره. و عدم المجال لإجراء الاستصحاب بتقاريبه المختلفة المتقدمة لتصحيح العمل المستند إلى فتوى الميّت، إمّا لعموم ما دلّ على حرمة العمل بغير العلم، و إمّا لاستصحاب شرطيّة الحياة الحاكم على استصحاب الحجية، أو نفس الحكم الشرعى الفرعى، أو غيرهما كما مر آنفا.

دلالة دليل الانسداد على اعتبار الحياة و أمّا المقام الثانى- و هو الدليل العقلى الّذى احتجّ به المحقق القمى (قده) على مختاره من جواز تقليد الميّت أو وجوبه- فتقريبه: أنّ قول الميّت مفيد للظن، و كل ما يفيد الظن فهو حجة فى حق المقلّد. أمّا الصغرى فوجدانية، و أمّا الكبرى فلدليل الانسداد المؤلّف من أمور:

أحدها: بقاء التكاليف.

ثانيها: انسداد باب العلم بها فى حق المقلّد.

ثالثها: فقدان الظن الخاصّ، لأنّ الدليل على جواز الأخذ بقول المجتهد تعبّدا مفقود، إذ الأدلة اللفظية من الكتاب و السنة غير واضحة الدلالة، لما فيها من المناقشات، و على فرض التسليم لا يحصل منها إلّا الظن المعلوم عدم حجية فى إثبات الطريق الشرعى و الأدلّة اللبية من الإجماع و الضرورة و السيرة غير ثابتة، لأنّ السلف المعاصرين للإمام عليه السّلام كان باب العلم لهم مفتوحا، و كانوا يعملون به، و الإجماع موهون بخلاف جملة من الأصحاب كفقهاء الحلب و الأخباريين، فلا

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۶۲۷

.....

....

مناص للعامى إلّا الاعتماد على الظن كالمجتهد، لأنّ الاقتصار على القدر المعلوم من الضرورة و الإجماع من التكاليف يوجب الخروج عن الدين، لكونه فى غاية القلّة، و إلزام الاحتياط يستلزم العسر و الحرج، هذا ما حكى فى التقريرات عن المحقق القمى (قده).

و فيه أوّلا: أنّ هذا الدليل مبنى على دليل الانسداد، و قد ثبت فى محله عدم تماميته.

و ثانيا- بعد تسليمه-: أنّ مقتضى هذا الدليل حجية قول الميّت إذا كان الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من قول الحى، فالدليل أخص من المدّعى الّذى هو حجية قول الميّت مطلقا، بل مقتضى هذا الدليل حجية كل ظن يكون أقوى من الظن الحاصل من قول الميّت و إن حصل من الأسباب غير المتعارفة، إذ مقتضى دليل الانسداد حجية كل ظن قوىّ و إن لم يحصل من قول الميّت.

و ثالثا: أنّ لازم هذا الدليل وجوب العمل بالظن على العامى، و من المعلوم أنّ الظن الحاصل من فتوى المعظم بعدم جواز تقليد الميّت و من الإجماعات و الشهرة و الأخبار و الآيات مانع من حصول الظن الشخصى من قول الميّت فى خصوص المسألة الفرعية، فيلزم أن يكون هذا الدليل- بناء على ما اشتهر عند الأصوليّين من تقدم الظن المانع على الظن الممنوع عند التعارض و إن كان أضعف من الظن الممنوع- دليلا على عدم حجية فتوى الميّت، فينتج نقيض المطلوب.

و رابعا: أنّ دوران الحجية مدار ظن العامى أجنبى عن المدّعى و هو حجية قول الميّت فى باب التقليد تعبدا، لا فى خصوص ما كان للعامى مفيدا للظن.

فالمتحصّل: أنّ هذا الدليل العقلى لا يجدى فى إثبات جواز تقليد الميّت أصلا.

مقتضى الأصل العملى اعتبار الحياة و أمّا المقام الثالث- و هو الأصل العملى الّذى قد يتمسّك به لجواز تقليد الميّت- فملخص الكلام فيه: أنّه- بناء على ما قيل من قصور الأدلّة الاجتهادية عن إثبات إطلاق الحياة فى جواز التقليد، و وصول النوبة إلى الأصل العملى- يكون الأصل فى المقام استصحاب شرطية الحياة، و معه لا يجرى استصحاب الحجية و غيرها مما ذكر فى المقام، لحكومة استصحاب الشرطية عليه، لما مرّت الإشارة إليه من تسبّب الشك فى الحجية و نحوها عن الشك فى شرطية الحياة، إذ مع فرض ثبوت شرطيتها فى ابتداء التقليد، لكونه ظاهر أدلته أو متيقنها الخارج عن عموم حرمة العمل بغير العلم.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۶۲۸

.....

....

و مع الغض عن شمول دليل حرمة العمل بغير العلم للتقليد الّذى هو دليل اجتهادى- لخروج التقليد فى الجملة عن حيّز عموم دليل الحرمة- يحرز باستصحاب شرطيتها عدم حجية قول الميّت.

و معه لا يبقى شك فى الحجية حتى يجرى فيها الاستصحاب.

لكنه مع ذلك لا بأس بالتعرض إجمالا لما أفادوه من جريان الاستصحاب تبعا لهم، فنقول و به نستعين: إنّ الكلام يقع فى مقامين:

أحدهما: الاستصحاب الّذى يراد به إثبات جواز تقليد الميّت ابتداء.

ثانيهما: إثبات جواز تقليده بقاء.

تقريب الاستصحاب فى تقليد الميّت ابتداء بوجوه: أمّا المقام الأوّل فتقريبه: أنّ الاستصحاب يقرر بوجوه:

الأوّل: إجراؤه فى نفس الحكم الشرعى، بأن يقال: إن وجوب تثليث التسبيحات الأربع فى الأخيرتين كان فتوى شيخ الطائفة مثلا، و بعد وفاته يشك فى بقاء هذا الوجوب، فيستصحب. و هذا الاستصحاب تنجيزى.

الثانى: إجراؤه فى حكم المستفتى، بأن يقال: إنّ جواز أخذ فتوى المجتهد فى زمان حياته و العمل بها للعامى كان معلوما، و بعد وفاته يشك فى بقائه فيستصحب. و هذا الاستصحاب تنجيزى أيضا إذا أدرك العامى حياة المجتهد واجدا لشرائط التكليف، و تعليقى إذا لم يدركه كذلك بأنّ صار مكلّفا بعد موت ذلك المجتهد.

الثالث: إجراؤه فى حكم المفتى، بأن يقال: إنّ ذلك المجتهد الميّت كان حال حياته جائز التقليد، و بعد وفاته يشك فى بقاء هذا الجواز، فيستصحب. و هذا الاستصحاب أيضا تنجيزى كما لا يخفى.

الرابع: إجراؤه فى الظن بالحكم، بأن يقال: إنّ الظن بالحكم الشرعى الحاصل للمجتهد حال حياته يشك فى بقائه بعد وفاته، فيستصحب استصحابا تنجيزيّا.

فإنّ هذه الاستصحابات- على تقدير سلامتها- تنتج جواز تقليد الميّت ابتداء.

لكنها غير سليمة من الإشكال، لما ثبت فى محله من عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان منشأ

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۶۲۹

.....

....

الشك زوال وصف من أوصاف الموضوع مع احتمال دخله فى الحكم، إذ مع هذا الاحتمال يرجع الشك إلى الشك فى بقاء الموضوع، و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب فيه، كعدم جريانه فى العلم بارتفاع الموضوع.

ففى المقام لمّا كانت الحياة مما يحتمل دخله فى الأحكام المذكورة، إذ لم يقم دليل على عدم دخل الحياة فيها، لما مرّ سابقا من عدم إطلاق فى أدلة التقليد يشمل حياة المجتهد و مماته، لصلاحية الإجماعات المدّعاة على عدم جواز تقليد الميّت لمنع انعقاد الإطلاق فى أدلته أوّلا. و لعدم تعرّض شيء من الأدلّة لشروط التقليد ثانيا، فإنّه أيضا يكشف عن الإهمال، و عدم كونها فى مقام البيان من جميع الجهات، فلا ينعقد لها إطلاق، بل ظاهرها أو متيقنها اختصاص جواز التقليد بمن له الرّأى حين رجوع العامى إليه، و ليس ذلك إلّا المجتهد الحى، إذ الميّت جماد لا رأى له كما لا يخفى.

و عليه فلا مجال لدعوى حكومة إطلاق الدليل المقيّد- أعنى به أدلّة التقليد- على إطلاق ما دلّ على حرمة العمل بغير العلم حتى يقال: بجواز تقليد المجتهد مطلقا سواء أ كان حيّا أم ميّتا.

و كيف كان فنفس احتمال الدخل كاف فى المنع عن جريان الاستصحاب.

و ببيان أخصر: لا مجال لجريان الاستصحاب أصلا، لأنّه إن ثبت دخل الحياة فى تلك الأحكام، فيعلم بارتفاعها بعد الموت، و إن ثبت عدم دخلها فيها فيعلم ببقائها بعد الموت، كالعلم بوجودها حال الحياة. ففى هاتين الصورتين لا مجال للاستصحاب، لوجود العلم فيهما. و إن لم يثبت شيء من الدخل و عدمه للحياة فلا يجرى أيضا، لكون الشك حينئذ فى بقاء الموضوع.

و مما ذكرنا فى وجه عدم جريان الاستصحاب- من رجوع الشك فيه إلى الشك فى بقاء الموضوع- يظهر: أنه لا أثر للبحث عن بقاء الظن بالحكم للمجتهد بعد موته و عدمه، بأن يقال فى وجه بقائه كما عن صاحب الفصول (قده): إنّ الموت يوجب تكامل الظن، و

انكشاف حقائق الأمور بعد الموت.

و يقال في وجه عدم بقائه و زواله بالموت: إنّ الظن قائم بالذهن المتقوّم بتركيب الأخلاط الأربعة التي تترتب عليها آثار كسرعة الانتقال، و الإدراك، و جودة الذهن التي هي من آثار الصفراء، و كالبلادة و سوء الفهم و بطء الانتقال التي هي من آثار البلغم، و هكذا، و الموت يفني هذه الأخلاط كلّها، فلا يبقى محلّ للإدراك الّذي هو من آثار بعض الأخلاط. و بالجملة: يزول الظن بزوال الحياة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٦٣٠

.....

....

توضيح وجه عدم الأثر للبحث عن بقاء الظن و عدمه بعد الموت هو: أنّه مع احتمال شرطية الحياة في جواز تقليد المجتهد لا وجه للاستصحاب حتى مع العلم ببقاء الظن بعد الموت، لأنّه مع احتمال شرطية الحياة يشك في بقاء الموضوع بعد الموت، و مع هذا الشك لا يجري الاستصحاب، هذا.

مضافا إلى إمكان أن يقال- بعد الغض عن احتمال شرطية الحياة- إنّ أدلة التقليد قاصرة عن شمولها للظن الحاصل من الكشف و الشهود، لظهور أدلته- و لو انصرافا- في الظن الكسبي الحاصل من الأدلة المعهودة، كما يؤيّده تعريف الفقه «بأنّه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» دون الظن الكشفي الحاصل من المكاشفة و الشهود، فانّه ليس موضوعا لأدلة التقليد. و لو شك في حجية الظن الكشفي فمقتضى الأصل عدمها، لعدم دليل على حجيته بعد ما مرّ آنفا من قصور شمول أدلة التقليد للظن الكشفي. هذا بعض الكلام في المقام الأوّل.

تقريب الاستصحاب في التقليد البقائي بوجوه و أمّا المقام الثاني فمحصله: أنّ الاستصحاب يقرّر بوجوه عديدة:

أحدها: جريانه في الأمر الارتكازي العقلائي، و هو رجوع الجاهل إلى العالم، فإذا شكّ في بقاء هذا الأمر العقلائي بعد موت العالم فلا مانع من استصحابه.

ثانيها: جريانه في الحكم الشرعي الأصولي، و هي حجية رأي المجتهد حال حياته، فيجري استصحاب الحجية بعد مماته.

ثالثها: جريانه في الحكم الشرعي الظاهري كوجوب السورة مثلا ظاهرا بمقتضى رأي المجتهد حال حياته، فيستصحب هذا الوجوب بعد مماته.

رابعها: جريانه في الحكم الشرعي الفرعي الواقعي، بأن يقال: انّ السورة كانت واجبة واقعا حال حياة المجتهد، و بعد وفاته يشك في بقائه، فيستصحب وجوبها.

خامسها: جريانه في نفس الرّأي، بأن يقال: إنّ بقاء الرّأي بعد الموت مشكوك فيه، لاحتمال ارتفاعه، فيستصحب.

سادسها: جريانه في عدم تبدّل رأيه، لاحتمال عدوله بعد الموت، لانكشاف خطائه، فيستصحب عدم عدوله عن رأيه الّذي حصل له حال حياته.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٦٣١

.....

....

و الجواب العام عن الاستصحاب بجميع تقاريبه المتقدمة: ما تقدّمت الإشارة إليه من عدم جريان الاستصحاب مع زوال وصف من أوصاف الموضوع فيما إذا احتمل دخله فى موضوعيته، لأنّه مع هذا الاحتمال لا- يحرز بقاء الموضوع، و اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة الّذى هو مقوّم الاستصحاب. و قد مرّ أنّ الحياة لو لم تكن شرطيّتها معلومة فلا أقلّ من كونها محتملة، و مع هذا الاحتمال لا يجرى الاستصحاب بشىء من تقاريبه المذكورة، لعدم إحراز ما هو مقوّمة من وحدة القضيتين، هذا.

و أمّا الجواب المختص بكل من التقريبات المذكورة فبيانه:

أنّ فى التقريب الأوّل أوّلا- منع صدق الرجوع إلى العالم على الرجوع إلى المجتهد الميّت، و ذلك لما مرّ من أنّ الميّت لا رأى له حتى يتبعه العامى، إذ ليس الرجوع إلى المجتهد كالرجوع إلى الأموات من الأطبّاء مثلا، لأنّ المناط فى الرجوع إليهم، بعد كثرة الممارسة الموجبة للقطع بإصابة معالجاتهم للواقع أو الاطمئنان بها هو هذا القطع أو الاطمئنان، لا مجرّد رأيه، لعدم بناء العقلاء على العمل بالظن أو الشك. و هذا المناط مفقود فى العامى، إذ ليس مناط رجوعه إلى المجتهد علمه أو اطمئنانه بإصابة رأيه للواقع، بل على العامى العمل برأيه تعبدا من دون إناطة بعلمه أو اطمئنانه بمطابقة رأيه للواقع، فموضوع جواز التقليد نفس الرّأى من دون اعتبار علم العامى أو ظنه بإصابته للواقع.

و ثانيا- بعد تسليمه-: أنّ هذا الأمر الارتكازى العقلائى ليس أثرا شرعيا و لا- موضوعا له حتى يجرى فيه الاستصحاب. أمّا الأوّل فواضح. و أمّا الثانى فلأنّ الأثر المترتب عليه- و هو التنجيز أو التعذير- أثر عقلى لا شرعى.

و فى التقريب الثانى أوّلا: أنّ الحجية- بعد تسليم كونها حكما مجعولا شرعيا- لا موضوع لها هنا، لفناء موضوعها و هو الرّأى بالموت كما تقدّم سابقا.

و دعوى كفاية حدوث الرّأى فى الحجية حدوثا و بقاء و إن كانت ممكنة، لكنها ليست من شأن الاستصحاب المتقوّم ببقاء موضوعه، بل إثبات هذه الدعوى منوط بقيام دليل اجتهادى عليه، و هو مفقود، إذ لو كان هناك دليل على ذلك لكان الرّأى الزائل حجة على نفس المجتهد، مع أنّه ليس كذلك مع زوال الرّأى بهرم أو مرض.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۶۳۲

.....

....

و ثانيا- بعد تسليم بقاء الرّأى بعد الموت- أنّ مقتضى عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظن على ما ثبت فى محله من مرجعية العام فيما عدا القدر المتيقن من المخصص المجمل هو عدم جواز تقليد الميّت، إذ المفروض أنّ المتيقن من المخصّص- أى ما دلّ على مشروعية التقليد- هو تقليد خصوص المجتهد الحى. و أمّا تقليد الميّت- بعد تسليم بقاء رأيه بعد الموت- فهو باق تحت عموم دليل الحرمة، فالدليل الاجتهادى يقتضى حرمة تقليد الميّت، و لا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

و ثالثا- بعد الغض عن ذلك-: أنّه لا- يجرى استصحاب الحجية أيضا، لأنّه محكوم باستصحاب شرطية الحياة، لتسبّب الشك فى الحجية عن الشك فى شرطية الحياة، و حكومة الأصل السببى على الأصل المسببى من الواضحات. إلّا أنّه مع عموم النهى عن العمل بالظن لا تصل النوبة إلى استصحاب شرطية الحياة أيضا كما أشرنا إليه غير مرة فى الأبحاث السابقة، فجريانه منوط بالغض عن هذا العموم و إن كان موافقا له كما هو شأن الحكومة.

و فى التقريب الثالث: أنّ الحكم الظاهرى متقوّم فى الأدلّة الظنية التى تكون حجيتها بعناية التعبد- لا باقتضاء ذاتها كالقطع- بوجود

الظن الّذى هو كحدّ الوسط فى سائر الأقيسة، و إن كان الظن ملحوظا فيها بنحو الطريقية لإثبات متعلقة بحيث يكون واسطة فى الإثبات دون الثبوت، فإنّ جميع الأمارات غير العلمية القائمة على الأحكام الشرعية كذلك، فإذا ظنّ المجتهد من خبر الواحد مثلا بوجوب السورة، فلا يمكن استصحاب وجوبها بعد وفاته، لارتفاع الظن بوجوبها بالموت كما تقدم سابقا، إلّا إذا قام دليل على كون الظن فى حال الحياة علّة للحجية حدوثا و بقاء. و لكن لم نظفر إلى الآن بهذا الدليل.

هذا مع الغض عن طريقية الأمارات غير العلمية، إذ مع النّظر إليها لا حكم أصلا، إذ لا يترتّب على الطريقية إلّا التنجيز مع الإصابة و التعذير مع الخطاء.

و فى التقريب الرابع- بعد البناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية-: أنّ الركن الأوّل المعتبر فى الاستصحاب و هو اليقين السابق مفقود هنا، لأنّ الدليل الدال على الحكم- كوجوب السورة- ليس هو العلم حتى يحرز به الواقع و يكون معلوما كى يجرى فيه الاستصحاب عند الشك فى بقائه، بل هو حكم ظاهرى مستند إلى دليل تعبدى متقوّم بالظن الّذى قد انعدم بالموت، فالإشكال على الاستصحاب بتقريبه الرابع إنّما هو من ناحية اختلال الركن الأوّل

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‏٨، ص: ٦٣٣

.....

....

و هو اليقين بالحدوث.

و فى التقريب الخامس أوّلا: أنّ الرّأى ليس إلّا ما استنبطه المجتهد و استخرجه من أدلّة الفقه من الاعتقاد بوجوب شى‏ء أو حرمته، و قد مرّ آنفا زوال هذا الاعتقاد بالموت، و المنكشف بعد الموت من العلم بالوفاق أو الخلاف ليس ناشئا من الاجتهاد فى الأدلّة، بل هو علم آخر ناش من المكاشفة، و ذلك ليس موضوعا لجواز التقليد، لما تقدم من أنّ موضوعه هو الاعتقاد الناشئ من الاجتهاد فى أدلّة الفقه، و لذا لا يكون العلم الحاصل بالرمل و الجفر مثلا موضوعا لجواز التقليد.

و من هنا يظهر فساد توهم كون الاستصحاب فى المقام من القسم الثانى من ثالث أقسام استصحاب الكلى، ببيان: أنّه يحتمل حدوث فرد مقارنا لارتفاع الفرد المعلوم الزوال، فيستصحب الكلى الجامع بينهما.

توضيح وجه الفساد: ما تقدّم من كون الأثر الشرعى هنا مترتّبا على الفرد، و هو خصوص الاعتقاد الناشئ عن الاجتهاد فى الأدلّة المعهودة، دون كلّى الاعتقاد و إن كان ناشئا من الكشف و الشهود، فيندرج هذا الاستصحاب فى استصحاب الموضوعات التى لا أثر لها، و يكون أجنبيا عن استصحاب الكلى.

و ثانيا- بعد تسليم بقاء الرّأى بعد الموت، لبقاء موضوعه و هى النّفس الناطقة و إن كان خلاف الفهم العرفى الّذى هو المعتبر فى تشخيص موضوع الاستصحاب، إذ الموضوع بنظرهم هو الحياة، دون النّفس الناطقة التى هى موضوع الرّأى بالنظر العقلى-: أنّ شرطية الحياة الثابتة بعموم دليل حرمة العمل بالظن أو بالأصل- و هو استصحاب الشرطية- تمنع حجية رأى الميّت، فلا يجدى استصحاب الرّأى، بل القطع به، إذ الموضوع لجواز التقليد حينئذ هو رأى المجتهد الحى، فمع القطع ببقاء الرّأى بعد الموت- فضلا عن استصحابه- لا يجوز البقاء على تقليد الميّت إلّا بعد إلغاء شرطية الحياة.

و فى التقريب السادس أوّلا: أنّ مورد العدول و تبدل الرّأى هو المجتهد الحى، لأنّه هو الّذى يحتمل تبدل اجتهاده الأوّل باجتهاد ثانوى موجب لعدوله عمّا اجتهد فيه أوّلا، و هذا أجنبى عن المجتهد الميّت، ضرورة أنّه ليس له اجتهاد ثان فى أدلة الفقه. و إن حصل له علم فى تلك النشأة فليس ذلك ناشئا من الاجتهاد فى أدلة الفقه، بل هو ناش من المكاشفة، و ليس هذا العلم موضوعا

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٦٣٤

.....

....

لأدلة جواز التقليد حتى يكون استصحابه ذا أثر، إذ مع فرض العلم بتبدل رأيه فى تلك النشأة البرزخية لا يترتّب عليه أثر شرعى فضلا عن الشك فى التبدّل.

و ثانيا: أنّ استصحاب عدم العدول لا يجدى فى إثبات جواز البقاء على تقليد الميّت إلّا بعد إثبات عدم شرطية الحياة، إذ مع فرض شرطيتها لا أثر لاستصحاب عدم العدول عن رأيه الأوّل كما لا يخفى.

و ثالثا: أنّه لا مجال لاستصحاب بقاء الرّأى، للعلم بزواله و تبدّله بالعلم بالوفاق أو الخلاف الحاصل بعد الموت بالمكاشفة، فلا شك فى البقاء حتى يجرى فيه الاستصحاب.

فتلخص من جميع ما ذكرناه فى تقليد الميّت: أنّ الأوفق بالقواعد عدم جوازه مطلقا من غير فرق فيه بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى.

الأقوال فى التقليد البقائى تذنيب: لا يخفى أن التقليد الاستمرارى صار عند متأخرى المتأخرين ذا أقوال و تفاصيل لا بأس بالإشارة إليها.

١- عدم الجواز مطلقا منها: عدم الجواز مطلقا، و هو المشهور كما فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده) و قد عرفت أنّه مقتضى القواعد، و مختار جمع من المعاصرين كالسيدين الفقيهين السيد البروجردى قبل مهاجرته إلى بلدة قم المقدسة، و أستاذنا الشاهرودى (قدّس سرّهما).

٢- جواز البقاء مطلقا و منها: الجواز مطلقا أى فى جميع المسائل، لا فى خصوص المسائل التى عمل بها، فإنّه بعد تحقق التقليد بسبب العمل بفتوى المجتهد الحى فى بعض المسائل يجوز للعامى البقاء على تقليده بعد وفاته فى كل مسألة و إن لم يعمل بها فى زمان حياة ذلك المجتهد كما فى تحرير الوسيلة: فى المسألة (٣) ١) من مسائل التقليد: «نعم يجوز البقاء على تقليده بعد تحققه بالعمل ببعض المسائل، مطلقا و لو فى المسائل التى لم يعمل بها على الظاهر».

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ٦٣٥

.....

....

و إطلاق هذه العبارة يشمل صورتى أعلمية الميّت من الأحياء، و أعلميّة الأحياء من الميّت، و صورة التساوى فى العلم» و التقليد ب «بعد تحققه بالعمل» إشارة إلى: أنّ التقليد عنده هو العمل، لا الالتزام، أو التعلم بقصد العمل، فهو من قبيل الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع.

أقول:- بعد الغض عن إشكالات جواز أصل تقليد الميّت- إنّ فيه إشكالين:

أحدهما: أنّ مقتضى ما أفاده (فى المسألة: ٥) بقوله: «يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط» لزوم تقييد جواز البقاء على تقليد الميّت بعدم أعلمية أحد الأحياء منه، و إلّا وجب العدول إلى ذلك الحى الأعلم، لا أنّه يجوز العدول إليه على الأحوط الاستحبابى.

كما أنّه إذا كان الميّت أعلم الأحياء وجب البقاء، لا أنّه يجوز البقاء، ضرورة أنّه بعد البناء على إلغاء شرطية الحياة فى التقليد- و على جواز تقليد الميّت كتقليد الحى- لا بد من مراعاة الأعلمية، بأنّ يقال: وجب البقاء إن كان الميّت أعلم من الأحياء، و وجب العدول إن كان الحى أعلم من الميّت.

ثانيهما: أنّ مقتضى كون التقليد هو العمل- لا الالتزام و لا التعلم بقصد العمل- هو الاقتصار على ما يصدق عليه البقاء، و ليس ذلك إلاّ- خصوص المسائل التى عمل بها فى زمان حياة المجتهد، لصدق التقليد عليها، دون غيرها مما لم يعمل بها، و صدق التقليد فى جميع المسائل مع عدم تحققه حقيقة إلاّ فى بعضها من المسامحة فى التطبيق التى لا عبرة بها، و يكون التقليد فيما لم يعمل به حال حياة المجتهد من التقليد الابتدائى للميّت الّذى هو قائل بعدم جوازه، لا من التقليد البقائى الّذى هو موضوع البحث. نعم بناء على كون التقليد هو الالتزام دون العمل يكون صدقه فى جميع المسائل على نحو الحقيقة كما لا يخفى.

٣- التفصيل بين ما عمل بها و ما لم يعمل و منها: ما فى وسيلة سيّدنا الفقيه الأعظم (قده): «نعم يجوز البقاء على تقليده فى المسائل التى عمل بها فى زمان حياته أو الرجوع إلى الحى الأعلم، و الرجوع أحوط».

أقول: الظاهر أنّ وجه تقييد جواز البقاء بالعمل ليس لأجل تحقق التقليد فى تلك المسائل التى عمل بها، إذ التقليد عنده (قدّس سره) ليس هو العمل، بل الالتزام، لقوله (قده) فى المسألة الثانية:

«التقليد المصحّح للعمل هو الالتزام بالعمل بفتوى مجتهد معيّن، و يتحقق بأخذ المسائل منه للعمل

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌٨، ص: ٦٣٦

.....

....

بها و إن لم يعمل بعد بها».

فلعلّ وجه هذا التقييد هو: أنّ متمّم حجية الفتاوى هو العمل بها، بحيث تتوقف حجيتها على العامى- و صيرورتها أحكاما له- على العمل، فالفتاوى التى لم يعمل بها ليست أحكاما للعامى حتى يجوز العمل بها بعد وفات المجتهد.

فإن كان كذلك لزم منه الدور، لتوقف حجية الفتوى على الجاهل على العمل بها، و توقف صحة العمل و إجزاؤه على حجية الفتوى، إذ لا بد فى الإجزاء من كون العمل مستندا إلى الحجة.

و إن كان للتقييد وجه آخر فلم يظهر إلى الآن حتى ننظر فيه، هذا.

و أمّا التخيير بين البقاء و الرجوع إلى الحى الأعلم مطلقا فلا- يلائم مبناه من وجوب تقليد الأعلم، حيث إنّه إن كان الميّت أعلم من الحى وجب البقاء، و إن كان الحى أعلم منه وجب الرجوع إليه. إلاّ- أن يراد بقوله (قده): «أو الرجوع إلى الحى الأعلم» أعلم الأحياء فقط مع كونه مساويا للميّت فى العلم. لكنه خلاف الظاهر.

فالتخيير حينئذ منحصر بصورة واحدة، و هى تساوى الحىّ و الميّت فى الفضيلة، إذ بعد إلغاء شرطية الحياة فى التقليد الاستمرارى لا بد من مراعاة شرطية الأعلمية فيه، إذ لا وجه لإهمالها مع إطلاق شرطيتها للحدوث و البقاء.

٤- التفصيل بين أعلمية الميّت من الحى و عدمها و منها: ما أفاده سيّدنا الفقيه الحكيم (قده) فى رسالة المنهاج بقوله: «إذا قلّد مجتهدا فمات، فإن كان أعلم من الحى وجب البقاء على تقليده فيما عمل به من المسائل و فيما لم يعمل. و إن كان الحى أعلم وجب العدول إليه. و إن تساويا فى العلم تخيّر بين العدول و البقاء، و العدول أولى، و الأخذ بأحوط القولين أحوط استحبابا».

أقول: و يتوجّه عليه- مضافا إلى ما تقدّم من إشكالات تقليد الميّت- إشكالات:

الأوّل: أنّ تعميم جواز البقاء لجميع المسائل ممّا عمل بها فى زمان حياة المجتهد و ممّا لم يعمل بها مبنيّ على كون التقليد هو الالتزام أو التعلم للعمل حتى يتحقق التقليد فى جميع المسائل، و يكون التقليد فيها بعد وفات المجتهد تقليدا بقائيّا. لكنّ التقليد عنده (قده) هو العمل اعتمادا على فتوى المجتهد كما صرّح بذلك فى المسألة الرابعة.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۶۳۷

.....

....

و عليه فيكون عمله فى غير المسائل التى عمل بها برأى المجتهد حال حياته تقليدا ابتدائيّا للميّت لا بقائيّا، و هو (قده) لا يجوّزه كما صرّح به فى المسألة الخامسة بقوله: «فلا يجوز تقليد الميّت ابتداء» فلا بدّ من الاقتصار فى جواز البقاء على خصوص المسائل التى عمل بها فى زمان حياة المجتهد.

نعم بناء على إلغاء شرطية الحياة لأحكام التقليد- و جعل الموت كالعدم- يتّجه القول بجواز البقاء فى جميع المسائل، سواء كان الميّت أعلم من الحى أم مساويا له، لأنّ الميّت حينئذ كالحيّ. إلّا أنّ صدق البقاء لا يخلو من مسامحة.

الثانى: أنّ التخيير مع التساوى إن كان مستندا إلى استصحاب التخيير الثابت قبل الرجوع إلى الميّت فهو مبنيّ على جريان الاستصحاب مع زوال حال من حالات الموضوع، فإنّ ذلك التخيير كان ثابتا بين المجتهدين حال حياتهما، فلا يجرى الاستصحاب مع تغيّر وصف من أوصاف الموضوع، هذا.

مضافا إلى: أن التخيير إنّما هو لرفع التحيّر، و بعد الأخذ بقول الميّت يرتفع التحيّر، فلا مورد للاستصحاب كما لا يخفى.

الثالث: أنّ جعل العدول إلى الحى أولى لا يلائم القول بحرمة العدول عن الميّت، بل مع الغضّ عن القول بحرمته نقول: إنّ مورد البحث من صغريات العدول عن مجتهد إلى مثله فى العلم و الفضيلة بعد إلغاء شرطية الحياة، و كون المجتهد الميّت كالحيّ فى أحكام التقليد. و الظاهر أنّ جلّ الأصحاب لا يجوّزون العدول إلّا إلى الأعلم، فمع تساوى الميّت و الحى فى العلم كيف يكون العدول إلى الحى أحوط؟ مع أنّ الأكثر لا يجوّزون العدول إلى المساوى. نعم الاحتياط فى المسألة هو العمل بأحوط القولين مع الإمكان مطلقا سواء أ كان الميّت أعلم من الحى أم العكس أم كانا متساويين.

۵- التفصيل بين ما يعلمها المقلّد مما توافق الاحتياط و عدمه و منها: ما عن السيّد الفقيه القمى (قده) فى تعليقته على العروة: «بل الأقوى الرجوع إلى الحى فى جميع المسائل إلّا فيما يعلمه فعلا- من فتاوى الميّت التى توافق الاحتياط، فيعمل بها، و لا يلزم الفحص عنها مع عدم العلم فعلا». و الظاهر أنّ مراده بقوله: «مع عدم العلم فعلا» أى: عدم العلم

جزائرى، سيد محمد جعفر مروج، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ۳ جلد، مؤسسة دار الكتاب، قم - ايران، سوم، ۱۴۱۵ ه‍ ق

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)؛ ج۸، ص: ۶۳۸

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج۸، ص: ۶۳۸

.....

....

بموافقة تلك الفتاوى لفتاوى المجتهد الحى، إذ مع موافقتها للاحتياط لا وجه للزوم الفحص، إذ لزومه إنّما هو للعلم بالعدول إلى الحى، و إحراز فتاواه لتطبيق عمله عليها.

أقول: الظاهر أنّه (قده) من منكرى جواز البقاء مطلقا لا من المفصّلين، و أنّ الاستثناء فى قوله:

«إلاّ-فيما يعلمه فعلا-» منقطع، إذ العمل بفتاوى الميّت المطابقة للاحتياط ليس تقليدا بقائيا للميّت، بل هو عمل بالاحتياط الّذى هو مقابل التقليد و قسيمه، و لذا يصح العمل بتلك الفتاوى مطلقا و إن لم يكن عاملا بها فى زمان حياة المجتهد، فلا يرد عليه إشكالات البقاء على تقليد الميّت، لمغايرة العمل الاحتياطى للعمل التقليدى البقائى.

۶- التفصيل بين تذكّر فتاوى الميّت و عدمه و منها: ما عن سيّدنا المحقق الخوئى دامت بركاته فى حاشية العروة: «بل الأقوى وجوبه فيما تعيّن تقليد الميّت على تقدير حياته» و فى مسائله المنتخبة: «المسألة ۱۴: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميّت فى المسائل التى تعلّمها العامى من فتاواه حال حكايته و لم ينسها و إن لم يكن قد عمل بها، بل الأظهر وجوبه إذا كان المجتهد الميّت أعلم من المجتهد الحى».

و فى رسالة المنهاج: «مسألة ۷: إذا قلّد مجتهدا فمات، فإن كان أعلم من الحى وجب البقاء على تقليده فيما إذا كان ذاكرا لما تعلّمه من المسائل، و إن كان الحى أعلم وجب العدول إليه مع العلم بالمخالفة بينهما و لو إجمالا. و إن تساويا فى العلم أو لم يحرز الأعلم منهما جاز له البقاء فى المسائل التى تعلّمها و لم ينسها، ما لم يعلم بمخالفة فتوى الحى لفتوى الميّت، و إلّا وجب الأخذ بأحوط القولين. و أمّا المسائل التى لم يتعلّمها أو تعلّمها ثم نسيها فإنّه يجب أن يرجع فيها إلى الحى».

و محصل ما يستفاد من هذه العبارات: أنه (دامت بركاته) من القائلين بالبقاء وجوبا فى صورة أعلميّة الميّت من الأحياء، و جوازا فى صورة التساوى بشرط تعلم الفتاوى حال حياة المجتهد و عدم نسيانها، من غير فرق فى وجوب البقاء و جوازه بين المسائل التى عمل بها فى زمان حياة المجتهد و بين المسائل التى لم يعمل بها فى زمان حياته.

أقول: يتوجه عليه أوّلا: ما تقدم من إشكالات أصل تقليد الميّت.

و ثانيا: أنّ اعتبار تعلم فتاوى المجتهد حال حياته و عدم نسيانه لها إن كان وجهه توقف عنوان

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج‌۸، ص: ۶۳۹

.....

....

التقليد على تعلّمها فهو خلاف ما صرّح (دامت بركاته) به فى مسائل تقليد المنهاج: «المسألة ۴:

التقليد هو العمل اعتمادا على فتوى المجتهد .. إلخ». فالتعلم خارج عن حقيقة التقليد الّذى هو العمل و مقدّمة له، لتوقف تطبيق العمل على رأى المجتهد على العلم به غالبا، و من المعلوم خروج المقدمة عن حقيقة ذيها.

و إن كان وجه إناطة حجية الفتوى على العامى بتعلمها بحيث يكون تعلّمه لها متمّما لحجيتها، فهو و إن كان ممكنا، إذ لا محذور فى إناطة حجية الفتوى على العامى بعلمه بها، كإناطة المانعية بالعلم بعدم المأكولية، لكنّه لا دليل عليه لا عقلا و لا نقلا، فإنّ وجوب البقاء على تقليد الميّت إنّما هو لصغرويّته لكبرى وجوب تقليد الأعلم، و لذا يجب العمل بفتاواه التى لم يعمل بها حال حياته. و من المعلوم أنّ حجية فتوى الأعلم ليست مشروطة بتعلّم العامى لها، بل حجيتها تقتضى لزوم تعلمها و الفحص عنها. و لو شك فى شرطية التعلم

لحجية الفتوى على الجاهل يرجع فى نفى شرطيّته إلى إطلاق أدلة التقليد.

و الحاصل: أنّه لم يثبت شرطية التعلم لا ـ فى نفس التقليد الاستمرارى و لا فى حجية الفتوى على العامى. و عمدة الكلام فى مسألة البقاء على تقليد الميّت إنّما هى فى مانعية الموت عن تقليده بقاء و عدمها، و بعد البناء على عدم مانعيته يكون وزان تقليد الميّت الأعلم وزان تقليد الحى الأعلم فى عدم الاشتراط بالتعلّم.

و إن كان وجهه ما نسب إليه دام بقاؤه فى تقريرات بحثه الشريف من أن «الصحيح اعتبار الذّكر فى البقاء، و ذلك لأنّ بالنسيان ينعدم أخذه السابق و رجوعه إلى الميّت قبل موته» «١». فإن كان المراد بانعدام أخذه السابق ارتفاع العلم بالفتوى فهو من الواضحات. لكنه غير ضائر ببقاء التقليد، ضرورة أنّه أجنبى عن التقليد الّذى هو عنده نفس العمل بفتوى المجتهد، و لازم ذلك أن يكون سؤال العامى عن مسألة قلّد فيها المجتهد الحى سنين عديدة- و نسى فتواه فى تلك المسألة- تقليدا جديدا، و هو كما ترى.

و إن كان المراد بانعدام أخذه السابق انعدام العمل بفتوى الميّت، فمن الواضح أنّ نسيان الفتوى- و هى الحكم- لا يرفع العمل الّذى هو التقليد.

---

(١) التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ١- ١١٢

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۶۴۰

.....

....

و إن كان وجهه عدم صدق السؤال عن «أهل الذّكر» على الرجوع إلى المجتهد الميّت مع نسيان فتواه، و مقتضى آية السؤال هو اعتبار صدق هذا العنوان فى الرجوع إلى أهل الذّكر، و هذا العنوان صادق مع العلم بالفتوى الحاصل له فى زمان حياة المجتهد و عدم نسيانها.

فيتوجه عليه أوّلا ـ: أنّ المقصود من الأمر بسؤال أهل الذّكر إثبات حجية أقوال أهل العلم، من دون اعتبار سبق السؤال عنهم، و لذا تكون أقوالهم حجّة و إن لم تكن مسبوقة به. و عليه فذكر السؤال للتنبيه على أمر متعارف فى التعلم من دون خصوصية فيه.

و ثانيا: أنّ الدليل ليس منحصرا بآية السؤال، و مقتضى سائر أدلة التقليد هو لزوم التعلم للعمل، سواء حصل بسؤال أهل الذّكر، أم بمراجعة كتبهم، أم بالاستماع من الثقات الناقلين لآرائهم. و لا وجه لتقليد سائر الأدلة بآية السؤال، لكونهما من المثبتين اللذين لا تنافى بينهما.

و ثالثا: أنّ ظاهر الأمر بالسؤال هو الأمر بتحصيل العلم، لا العمل بقول الغير تعبدا كما هو المقصود فى باب التقليد، كأنّه قال سبحانه و تعالى: «أيّها الناس إن كنتم جاهلين فاسألوا أهل العلم حتى تعلموا» فالآية أجنبية عن مورد التقليد، هذا.

مضافا إلى ما فى بعض التفاسير من أنّ المراد بأهل الذّكر هم الأئمة الطاهرون صلوات اللّه عليهم أجمعين.

هذا بعض الأبحاث المتعلقة بتقليد الميّت، و قد عرفت أنّ الأوفق بالقواعد عدم جوازه مطلقا من الابتدائى و الاستمرارى بتفاصيله المتقدمة، و اللّه تعالى هو الهادى إلى الصواب.

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ج٨، ص: ۶۴۱

.....

....

هـذا آخر مـا ساعـدنا التوفيق له من توضـيح كفايـة شـيخ مشايخنا المحقق الخراسانىّ أعلى اللّه مقامه، و قـد فرغ من تأليفه مؤلّفه العبد الفـانى محمّـد جعفر بن محمّـد على الموسـوى الجزائرى المـدعوّ بـالمروّج، فى النجف الأشـرف على من حـلّ به فى كـل آن أفضـل الصـلوات و التّحف، فى الساعة الخامسة و النصف من الليلة السادسة من شهر رجب الأصب من شهور السّنة الثانية و السّتين بعد الألف و الثلاثمائة هجريـة على هاجرها أفضل الصـلاة و التحيـة، و إن كنت قـد جـدّدت النّظر فيه حين إعـداد كل واحـد من الأجزاء للطبع، فأسـقطت بعض الجمـل التوضـيحية و أضـفت إليه التعـاليق التى هى غالبا أجنبيـة عن شـرح مرام الماتن قـدّس سـرّه الشـريف، و أسأله سبحـانه و تعـالى أن ينفـع به إخواننـا المتّقين من المجـدّين فى تحصـيل علوم الـدين، و يجعله وسـيلة لنجـاتى يوم الـدين، و أرجو من الطّلاب الكرام كثّرهم اللّه تعالى و أيّدهم لأداء وظائفهم أن لا ينسونى من الدعوات سيّما عقيب الصلوات فى حياتى و بعد الممات. و الحمد للّه على آلائه و الصلاة و السّلام على سيّد أنبيائه محمّد و آله الطيّبين الطّاهرين، و اللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

جزائرى، سيد محمد جعفر مروج، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (منتهى الدراية)، ۳ جلد، مؤسسهٔ دار الكتاب، قم - ايران، سوم، ۱۴۱۵ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلام: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فی تلخيص بحـار الأنوار، للعلاّمـة فيض الاسـلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبـارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع " القائميّة " الثّقافیّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله " الشمس آباذی " – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بِساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز " القائميّة " للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، علی أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى" القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ أُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضيّة، الخـَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّـِى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنـَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التـِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتـُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنـّها لا تـُوافِى الحجمَ المتزايد و المتـّسعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثـّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفـِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التـّمكـّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.


مرکز
القائمیه
اصفهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریه
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للایصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩